REALE ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
(Anno CCCXXXV - 1938).
Serie VI. — Volume VIII. — Fascicolo I.

STUDI SU AL-KINDĪ II

UNO SCRITTO MORALE INEDITO DI AL-KINDĪ

(Temistio Περὶ ἀλυπίας?)

MEMORIA

DI

H. RITTER e R. WALZER

ROMA
DOTT. GIOVANNI BARDI
TIPOGRAFO DELLA R. ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
1938-XVI

REALE ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
(Anno CCCXXXV - 1938).
Serie VI. — Volume VIII. — Fascicolo I.

STUDI SU AL-KINDĪ II

UNO SCRITTO MORALE INEDITO DI AL-KINDĪ

(Temistio Περὶ ἀλυπίας?)

MEMORIA

DI

H. RITTER e R. WALZER

ROMA
DOTT. GIOVANNI BARDI
TIPOGRAFO DELLA R. ACCADEMIA NAZIONALE DEI LINCEI
1938-XVI

SERIE 6ª. — *Classe di Scienze morali, storiche e filologiche.*
VOL. VIII, fasc. 1°. — *Memoria presentata nella seduta del 17 gennaio 1937.*

RELAZIONE

letta ed approvata nella seduta del 17 gennaio 1937–XV sulla Memoria dei prof.ri H. RITTER e R. WALZER intitolata: *Uno scritto morale inedito di al–Kindī* (Temistio περὶ ἀλυπίας).

Tra i più importanti manoscritti della Biblioteca di Aya Sofya di Costantinopoli, recentemente descritti dal RITTER, è il n. 4832, contenente in settantacinque fogli ben trentuno scritti minori di al–Kindī, di cui alcuni d'argomento filosofico e morale. Data l'importanza di questo autore per la storia della filosofia araba e medioevale e la scarsezza degli scritti originali di lui a noi conservati, è da rallegrarsi che il Ritter e il Walzer, ed altri con loro, attendano alla edizione ed allo studio di tali testi. Già è in istampa, in queste stesse Memorie, un altro scritto di al–Kindī, tratto dallo stesso codice: un'introduzione allo studio di Aristotele, edito, tradotto e commentato dallo stesso Walzer e da Michelangelo Guidi. Nel presente lavoro il RITTER e il WALZER curano l'edizione e la versione, corredata di note, d'uno scritto morale di al–Kindī (il n. 15 del redetto codice) circa il modo di vincere il dolore e la tristezza. In un'importante introduzione si ricerca la connessione di questo genere di scritti e di questo scritto stesso con la letteratura della tarda antichità, e si giunge alla conclusione che con ogni probabilità modello di al–Kindī è stato uno scritto Περὶ λύπης o Περὶ ἀλυπίας di Temistio o della sua cerchia.

Considerata l'importanza del testo e delle conclusioni a cui si giunge nell'introduzione e la cura con cui è condotta l'edizione e la versione, la Commissione propone che lo scritto del RITTER e del WALZER sia accolto e pubblicato nelle Memorie dell'Accademia.

Roma, 6 gennaio 1937–XV.

CARLO ALFONSO NALLINO.

MICHELANGELO GUIDI, *relatori*.

STUDI SU AL-KINDĪ II

Uno scritto morale inedito di al-Kindī

(Temistio Περὶ ἀλυπίας ?)

I. – INTRODUZIONE

I.

Hellmuth Ritter nel 1932 ha trattato di un antico manoscritto arabo della biblioteca di Santa Sofia di Costantinopoli (cod. Aya Sofya 4832, sæc. V H.) (1). Questo manoscritto si compone di due parti. La prima (fol. 1–152), di carattere matematico, non si occupa di al-Kindī e perciò non interessa la presente esposizione (2). La seconda (in nuova numerazione, fol. 1–75^b) abbraccia non meno di trentuno scritti minori dovuti alla penna di Ya'qūb ibn Ishāq al-Kindī (3). Degli

(1) HELLMUTH RITTER, *Schriften Ja'qūb ibn Ishāq al-Kindī's in Stambuler Bibliotheken* (mit Beiträgen von MARTIN PLESSNER), « Archiv Orientální », IV (1932), pp. 313–372.

(2) MAX KRAUSE, *Stambuler Handschriften islamischer Mathematiker*, « Quellen und Studien z. Gesch. d. Mathematik, Astronomie und Physik. Abteilung B: Studien » III (1936), p. 529.

(3) Fra i quali sono completamente sconosciuti finora i nn. : 2. Intorno all'unità di Dio e la finità del mondo. 3. Per spiegare che la natura del cielo è diversa dalla natura dei quattro elementi. 5. Intorno al corpo fra i quattro elementi che, portando per natura sua il colore, è la causa del colore degli altri. 7. Risposta a tre questioni di carattere scientifico e matematico. 8. Per spiegare la finità del corpo del mondo. 9. Perchè non piove quasi mai in alcune regioni. 10. Intorno alla causa dell'origine delle nebbie. 11. Perchè gli antichi ascrivevano le cinque figure geometriche agli elementi e al cielo. 15. (cfr. questa edizione). 16. Intorno al numero dei libri di Aristotele e ciò che di essi occorre per lo studio della filosofia. 17. Che gli elementi e il corpo estremo hanno figura sferica. 18. Per dimostrare che il corpo estremo si inginocchia dinnanzi a Dio e gli ubbidisce (cfr. Sura 55, 6). 19. Intorno alla immaginazione e alla visione. 20. Per spiegare la causa immediata, che produce la genesi e la corruzione. 23. Sulla « prima filosofia ». 24. Intorno a definizioni. 25. Intorno a ciò che non può essere infinito e ciò che può chiamarsi infinito. 26. Intorno al primo perfetto, propriamente operante, ed all'imperfetto, metaforicamente operante. 28. Sulla potenza virile. 29. Sulla spiegazione di logogrifi. 30. Su spropositi di lingua. 31. Come si trova per via del calcolo la distanza fra l'osservatore e l'altezza d'un monte e come si calcola l'altezza dei monti. [Si trova anche nel cod. Aya Sofya 4830, 204^b–210^b, cfr. KRAUSE, loc. cit., p. 449, nr. 2].

scritti filosofici di al-Kindī pochissimi ci erano prima d'ora noti in veste araba [1], e nemmeno tutti resi di publica ragione [2]; la fama che il filosofo ha goduto nel mondo arabo ci fa concludere con sicurezza che da quegli scritti ci verrà importante materia per la storia della filosofia e per quella delle scienze [3]. Prima di tutto dovrà risultare più chiaro quanto la tardiva letteratura araba dipenda dall'attività di al-Kindī, che sta ai limiti fra il mondo antico e quello musulmano [4]; in secondo luogo fino a che punto egli stesso sia debitore all'antica

(1) V. ALBINO NAGY, *Sulle opere di al-Kindī*. « Rendiconti dell'Accademia dei Lincei. Class. scienze mor. », vol. 4 (1895), pp. 157–170 (elenco dei manoscritti esistenti); BROCKELMANN, *Gesch. d. arab. Litt.*, I, p. 209 sg. (cfr. adesso BROCKELMANN, Supplementband I (Leiden, 1937), p. 372 sgg.). Si trovano infatti anche in biblioteche europee: Ritter–Plessner n. 1. (*De aestu maris*, cod. Bodl. ar. Oxf. 1377, 12); n. 4 (*De cyaneo caeli colore*, cod. Bodl. Oxf. Uri, vol. I, n. 877 [Lo scritto *De gladiis* del cod. Brit. Mus. or. 11543 = add. 18866 è diverso da quello conservato a Costantinopoli (Ri.–Pl. n. 12), la cui edizione vien preparata da Ritter]; n. 27 (*De indiciis ex eclipsibus*: Escur. 913⁴, cfr. BROCKELMANN, loc. cit., n. 11) [cfr. p. 63].

(2) Ri.–Pl. nn. 1 e 4 sono trattati da E. WIEDEMANN, v. SARTON, *Introduction to the History of Science*, I, Baltimore, 1927, 559 sg. Tre fra gli scritti nuovamente trovati a Costantinopoli sono già stampati in versione latina e cioè: Ri.–Pl. n. 14 *De intellectu*, n. 6 *De somno et visione* (ottimamente editi dallo stesso NAGY, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Bd. II, Heft V [Münster, 1897] pp. 1–27) e n. 13: *De pluviis, imbribus et ventis ac aeris mutatione* (Venezia, 1507: tradotto dall'ebraico, vedi STEINSCHNEIDER, *Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters* [Berlin, 1893], p. 564, § 351). – Si ricordi inoltre DE BOER, *Kindī Wider die Trinität* (in « Festschrift Noeldeke » [Giessen, 1906], I, p. 279 sgg.) e l'edizione del trattato fatta da AUG. PÉRIER, *Un traité de Yaḥyā ben ʿAdī en défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindī* in « Revue de l'Orient Chrétien », s. 3, t. 2 (22), 1920, p. 3 ss. (cfr. lo stesso autore in *Petits traités apologétiques de Yaḥyā ibn ʿAdī* [Paris, 1920], Appendice I, pp. 118–128). – Uno scritto astrologico ha pubblicato sessant'anni fa il LOTH nella « Festschrift H. L. Fleischer gewidmet » (Leipzig, 1875), pp. 216–310, intitolato *Ueber das Reich der Araber und wie lange es dauern wird*. – Una risāla *Sull'anima* (diversa però da Ri.–Pl. n. 19) è stata pubblicata da G. FURLANI in « Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi », III (Perugia, 1922), in versione italiana, la quale ha per base il cod. Brit. Mus. 8069, fol. 9ᵇ sg. (Un'altra copia di questo scritto si trova nella *Dār al-Kutub al-miṣriyya*, del Cairo, Taimuriyya, Falsafa n. 55, gentilmente messo a mia disposizione dal dott. Meyerhof). Vedi anche « Der Islam », 13 (1923), p. 358. – Uno scritto tecnico (*De gladiis*, cfr. nota 1) è stato reso di pubblica ragione da E. WIEDEMANN in « SB. der phys.-med. Sozietät zu Erlangen », XXV (1911), pp. 114–130, sotto il titolo: *Ueber Stahl und Eisen bei den semitischen Völkern*. – [V. ancora KRAUSE, loc. cit., p. 449, n. 1: كتاب فى الصناعة العظمى *Libro sull'arte maggiore* (*cioè l'astronomia*) *indirizzato al proprio figlio Aḥmad b. Yaʿqūb*, Aya Sofya 4830, 53ᵃ–80ᵇ; n. 3: رسالة فى استخراج الاعداد المضمرة *Abhandlung über die Ermittlung von Zahlen, die sich jemand gedacht hat* (ibd. 81ᵇ–86ᵃ). – Uno scritto *De quattuor elementis* si trova nel cod. Laleli 2487⁴]. – ANONYNUS, *De erroribus philosophorum* cp. 10–11 (ed. Mandonnet in *Siger de Brabante l'Averroïsme latin* II [Louvain, 1908] p. 18 sgg.). [Cfr. p. 63].

(3) Cfr. l'elenco dei titoli in p. 5, nota 3, i quali comprendono opuscoli di materie diversissime: introduzione alla filosofia (16); metafisica e fisica (2, 5, 4, 8, 11, 17, 18, 20, 23, 25, 26); meteorologia e problemi affini (7, 9, 10, 31); filosofia popolare (15); psicologia (19); fisiologia (29).

(4) Cfr. p. es. NAGY, *Beiträge* ecc., p. XV, XVI sgg., XXIII, XXV, 65 sgg. e anzitutto DE BOER, *Zu Kindī und seiner Schule*. « Archiv für Geschichte der Philosophie », 13 (1900), p. 154; C. A. NALLINO, *al-Battānī* (Milano, 1903), I, p. 166.

cultura greca, da lui conosciuta pel tramite siriaco–arabo [1]. Questa seconda indagine renderà possibile stabilire con maggiore precisione come si è compiuta la trasfusione dell'antico patrimonio greco nel mondo islamico–arabo; e ci aiuterà anche a ricuperare per questa via pagine perdute di autentica letteratura greca [2]. Si può dire infatti che il patrimonio dell'antica letteratura greca, in sè non istraordinariamente ricco, oltrechè mediante i papiri egiziani, può essere aumentato sensibilmente con lo studio delle traduzioni orientali, almeno per i testi di filosofia e di scienza.

Sotto questo doppio aspetto è importante, fra i trattati del manoscritto ora ricordato, quello di carattere filosofico–popolare, dedicato all'arte di scacciare la tristezza. La presente edizione è frutto della collaborazione di H. Ritter–Costantinopoli (al quale si deve la trascrizione del manoscritto costantinopolitano difficilmente leggibile e una prima costituzione del testo arabo [3]) e di R. Walzer–Roma (il quale ha tradotto il testo dividendolo in paragrafi, esaminato le imitazioni arabe e le fonti greco–latine, aggiunto le note e compilato l'introduzione) [4].

2.

L'influenza di questo trattatello nel campo della letteratura araba prova nuovamente la grande importanza che si deve attribuire agli scritti di al–Kindī

(1) Cfr. in proposito gli scritti latini già pubblicati e la famosa Teologia di Aristotile. L'importanza di quest'ultimo scritto per la storia testuale di Plotino mostra adesso P. KRAUS, *Un fragment prétendu de la récension d'Eustochius des oeuvres de Plotin.* « Rev. Hist. Rel. », CXIII (1936), p. 207 sgg.

(2) La presente edizione ne fornirà una nuova prova. – Nella risāla *Sull'anima* pubblicata da FURLANI (cfr. p. 6 nota 2) si trova un frammento sconosciuto di un dialogo di Aristotele, e verosimilmente di quello intitolato Εὔδημος ἢ Περὶ ψυχῆς, dall'editore però erroneamente considerato come una citazione sbagliata 'di sapore schiettamente neo–platonico' (loc. cit., p. 57, l. 11-26). Un'altra testimonianza dello stesso dialogo di Aristotele – simile del resto alle prime parole dell'opuscolo *Sull'anima* – potrebbe nascondersi nell'Incipit di n. 19 Ri.–Ple. قال الكندى ان ارسطاليس يقول فى النفس انها جوهر بسيط. Ne parlerò altrove. [Cfr. ora « Studi italiani di Filologia Classica » N. S. XIV (1937) pp. 125–137].

(3) Il Ritter descrive il manoscritto come segue: « Der Zustand der Überlieferung muss als nicht eben günstig bezeichnet werden. Nicht nur, dass die Schrift, ganz abgesehen von dem doch zuweilen recht lästigen Fehlen der Punktierung schwer zu entziffern und manchmal zweideutig in der Linienführung ist, der Text selbst ist weit davon entfernt, fehlerfrei zu sein. Zwar dürften die zahlreichen Vulgarismen des Textes eher auf das Konto des Autors zu setzen sein, – der sich auch in den anderen Sendschreiben, die ich eingesehen habe, einer ziemlich lässigen Diktion bedient – als der Überlieferung; anders aber steht es mit einer nicht geringen Zahl von Stellen, wo das Schriftbild sich mit keinem brauchbaren Sinn verbinden lässt. Hier liegen sicherlich Korruptelen vor, wenn ich auch hoffe, dass es an manchen Stellen anderen besser gelingen wird als mir, zunächst unverständlich Erscheinendes als richtig zu erweisen ».

(4) Ho cambiato la forma esteriore dell' 'apparatus criticus'. Di numerosi utilissimi suggerimenti sono debitore a G. Levi Della Vida – Roma.

per la comprensione esatta della storia della filosofia araba (anche nel campo dell'etica). La pubblicazione di tutti gli scritti del codice di Costantinopoli, è uno dei più importanti compiti degli studi in questo campo [1].

Già da un rapido esame si possono riconoscere sei imitazioni dello scritto sopra la tristezza. La prima (A), pubblicata dal padre Cheikho nel 1922, è una presunta lettera di Platone (Plotino ?) a Porfirio sul tèma circa il modo di scacciare il dolore (في حقيقة نفى الغمّ والهمّ واثبات الزهد) [2]. Un altro estratto diretto del trattato di al-Kindī (B) si trova nello scritto attribuito a Miskawaih [3] intitolato *Terapia della tristezza* (في علاج الحزن), già pubblicato dallo stesso Cheikho più di vent'anni fa [4]. Il Ritter ha potuto rintracciare in alcuni manoscritti di Costantinopoli un terzo estratto notevolmente accorciato (C): in alcuni di questi esso è anonimo, in altri l'autore sarebbe ibn-Sīnā [5]. Dal medesimo trattato deriva anche una citazione sicura di al-Kindī (D), scoperta nello scritto *Kitāb al-muḥāḍara wa-l-mudākara* di Mōšeh ibn 'Ezrā, l'unico scritto di *adab* giudaico che ci è conservato [6]. Lo scritto ebraico di *Šemṭōb Falaguera* (s. XIII) intitolato *Ṣrī ḥajjāgōn* (E) ha subìto in misura veramente larghissima, l'influsso di al-Kindī [7]. Nel febbraio 1936 G. Levi Della Vida ha rintracciato un'altra

(1) In queste stesse «Memorie» (vol. VI, fasc. V) apparre lo scritto di al-Kindī, contenuto nello stesso codice, sui libri di Aristotele (n. 16 della lista a p. 5 nota 2), con introduzione, versione e commento a cura di R. WALZER e M. GUIDI, i quali attendono già alla pubblicazione di altri scritti del codice, primo quello sulla metafisica o prima filosofia (n. 23).

(2) *Al-Mašriq*, 20, 1922, pp. 884-89. (= *Anciens traités arabes*, publ. par L. CHEIKHO, Beyrouth, 1920-23, pp. 61-68). Un altro manoscritto si trova nel cod. Aya Sofya 4801, fol. 74ᵃ-77ᵃ (cfr. R. WALZER « Gnomon », 10, 1934, p. 280). L'autore riproduce in una forma stilistica ben diversa il pensiero di al-Kindī (cp. I-II, III, IV, V, IX, §§ 6-10, XII), trascurando però la lettera di Alessandro Magno (cp. VI) e la similitudine degli uomini sulla nave (cp. XI). V. OLZ, 24 (1924), p. 49.

(3) Per la forma del nome v. BERGSTRÄSSER ZDMG, 65 (1911), p. 614 nota 4.

(4) *B*) *Traités inédits d'anciens philosophes arabes*, 2ᵉ édition, Beyrouth, 1911, pp. 114-117. Lo scritto consiste in una breve parafrasi della diatriba kindiana (cp. I, III, VI, 4-8, VII, VIII, IX, 5) citando p. 115, 23 sgg *expressis verbis* il modello.

(5) *C*) cod. Köprülü 1589 (cfr. RITTER, « Der Islam », 21, 1931, p. 91, nota 3), fol. 288 $^{a-b}$ (anonimo); intitolato ibn-Sīnā في ماهية الحزن واسبابه: cod. Fatih 5380, fol. 33 ^{b} e 41 ^{a} (17×11 cm. 15 righe, ta'līq, scritto in fretta, 811 H., raccolta di scritti filosofici), cod. AS 4849 fol. 167^{b} (21×11, 5 cm. 21 righe, nasḫī, 697 H., raccolta di scritti di ibn-Sīnā). AS 4851^{5}; Köpr. 1602^{7}; Ham. 1452^{6}; Vehbi 148^{3}; NuruOsm. 4894^{47}; Saray 1584^{11}; Fatih 5380^{2} [Ritter].

(6) *D*) cod. Bodl. n. 1974, fol. 47^{b} sg. – SCHREINER in « Revue des Études Juives », 21, 1890, p. 114 sgg.; DE BOER (cfr. p. 6 nota 4), p. 168. – Per lo scritto di Mōšeh ibn 'Ezrā cfr. inoltre STEINSCHNEIDER, *Die arabische Literatur der Juden* (Frankfurt, 1902), p. 149. Una edizione completa dello scritto non esiste finora, salvo una versione ebraica, pubblicata a Lipsia nel 1924, la quale non mi è stata accessibile.

(7) *E*) Mi servo dell'edizione stampata a Cremona 1557 pr. Vincenzo Conti (cfr. STEINSCHNEIDER, *Catalogus libr. hebr. in Bibliotheca Bodleiana* p. 2509). Per Šemṭōb b. Josef Falaguera cfr. STEINSCHNEIDER, *Hebräische Uebersetzungen des Mittelalters*, § 12 (pp. 37-40). Lo scritto ebraico segue infatti i capitoli I, IV, VI, 1-3, IX, 5-10, XI, XII, comprendendo cioè

imitazione importante di carattere cristiano-arabo (F), forse la più antica, nel codice Vat. ar. 1481 (già 386) [1]. L'autore sarebbe Elīyā al-Ǧauharī vescovo di Gerusalemme, contemporaneo minore di al-Kindī [2]. Finalmente la lettera consolatoria, indirizzata da Alessandro a sua madre (Kindī cp. VI, 1–3) vien riprodotta in forma più ampia anche da Ḥunain ibn Isḥāq nel suo libro *Kitāb ādāb al-falāsifa*, cioè nella rielaborazione di questo scritto dovuta a Muḥammad ibn 'Alī al-Anṣārī e nella traduzione ebraica di quel libro compiuta da Yehūdāh b. Šelōmōh al-Ḥarīzī [3]. Tutte queste imitazioni meriterebbero certamente anche una pubblicazione e interpretazione particolare [4], colla quale potrebbe utilmente collegarsi una trattazione del τόπος *de consolatione* nella letteratura araba, pur senza limitarsi a questo scritto solo.

La parte originale dovuta ad al-Kindī nella redazione dello scritto conservatoci è, secondo il mio avviso, irrilevante, riducendosi quasi sicuramente alla

anche la lettera di Alessandro e la similitudine della gente nella nave (quest'ultima però con variazioni importanti). La tesi dello ZACHER (*Pseudokallisthenes*, Halle, 1867, p. 180 sgg.), il quale però sapeva soltanto dell'esistenza della lettera presso Šemṭōb in via indiretta, la tesi cioè che Šemṭōb abbia attinto questo passo da Ḥunain ibn Isḥāq, è dunque priva di fondamento, come si vede adesso. [Per Falaguera cfr. inoltre STEINSCHNEIDER, *Alfarabi* (Petersburg, 1869), p. 176 e L. STRAUSS, *Eine vermisste Schrift Fārābī's*, «Mon. Wiss. Jud.», 80 (1936), p. 96 sgg.].

(1) *F*) L'autore riproduce i capitoli I^{2-5}, IV, V, $VI^{1-3, 8}$, VII, VIII, IX^{6-10}, presupponendo qualche volta, sembra, un testo forse più antico del manoscritto kindiano di Costantinopoli.

(2) Egli fu nominato metropolita di Damasco dopo il 893. Cfr. G. GRAF, *Die christlich-arabische Literatur* (Freiburg, 1905), p. 38 s.; A. BAUMSTARK, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 82. – Si noti anche che Elia bar Šīnāyā (morto dopo il 1049, cf. GRAF, loc. cit., p. 64) nel suo *Kitāb daf' al-hamm* (ed. Costantino al-Bāša, Maṭba'at al-ma'ārif, Cairo), p. 8, cita come sue fonti «il sapiente Galeno (cfr. infra p. 11 nota 2), Ya'qūb ibn Isḥāq al-Kindī ed altri studiosi», senza però servirsi del nostro trattato. Potrebbe darsi che egli invece abbia utilizzato la 'Medicina mentis' di al-Kindī (cfr. Flügel n. 134), della quale nessuna copia è stata ritrovata finora.

(3) *G*) Ḥunain ibn Isḥāq, *Sinnsprüche der Philosophen nach der hebräischen Uebersetzung Al-Ḥarīzī's*, ins Deutsche übertragen und erläutert von Dr. A. LOEWENTHAL (Berlin, 1896); K. MERKLE, *Die Sittensprüche der Philosophen: Kitāb ādāb al-falāsifa von Ḥunain ibn Isḥāq in der Ueberarbeitung des Muḥammed ibn 'Alī al-Anṣārī* (Dissert. München, Leipzig, 1921). Cfr. OLZ, 26 (1923), p. 26. – Anche i due apoftegmi di Socrate riportati da al-Kindī (IX, 5, 9) si trovano presso Ḥunain (II 1, nn. 64–65 [Loewenthal], cod. Monac. ar. 651 [Aumer], fol. 42*r*, l. 7). Ecco il testo arabo: وقال رجل لسقراط ما رايتك قط مغموما. فقال له ليس ⟨لى⟩ شىء متى ضاع منى فعدمته يا فلان [ليس لى شىء ضاع] اغتممت عليه. – وكان له حب يكنّ له من الحر والبرد وقال بعض السوفسطايين [ms.: الونطليين] فان انكسر الحب فقال ان انكسر الحب لم ينكسر المكان.

(4) Analogamente al modo esemplare col quale H. PLESSNER ha trattato le ulteriori vicende dell'Oikonomikos di Bryson nell'ambiente musulmano ed ebraico (cfr. *Der Oikonomikos des Neupythagoreers Bryson und sein Einfluss auf die islamische Wissenschaft*, Heidelberg, 1928, p. 29 sgg.: Die Ausschreiber und Epitomatoren). – Non sono stampati finora *C* (è pronta l'edizione del Ritter), *D*, *F*, ma varrebbe anche la pena di ristampare i passi relativi di *E* e di riprendere in pieno la discussione critica di *A* e *B*.

compilazione della prefazione e della chiusa, incolori entrambi [1], forse anche a successive riduzioni dell'originale greco, già trasformato nella traduzione siriaca che verosimilmente serve di base [2]. Poichè è molto probabile che la *risāla* sia stata tradotta, come altri scritti di filosofia popolare greca, durante il sesto secolo dal greco in siriaco e poi, due secoli dopo, dal siriaco in arabo, ad uso del filosofo musulmano [3]. Analogo procedimento da parte di lui noi possiamo infatti constatare nello scritto dedicato alla cosidetta *Teologia di Aristotele* e nell'introduzione alla cartografia di Tolomeo [4]. Così anche in questo caso si potrà conchiudere che al-Kindī non è stato l'autore della traduzione dal siriaco.

Noi dunque tendiamo a dimostrare che lo scritto di al-Kindī « Sull'arte di allontanare la tristezza » – non tenendo conto della forma esterna araba – va considerato storicamente, dal punto di vista del contenuto e del genere letterario, unicamente come un prodotto del pensiero greco [5]; e che, anzi, esso deve riprodurre un preciso originale greco. Nel testo però dati esatti per identificarne l'autore mancano. Pur tuttavia noi possiamo riuscire a determinarlo per via indiretta, con quei procedimenti che si adoperano in tali casi.

(1) Vedi sotto p. 47 nota 2 e p. 62 nota 2.

(2) Cfr. p. 30 nota 3.

(3) Siffatte riduzioni subite dai testi greci tradotti in siriaco sono note; cfr. p. es. la versione siriaca del trattato di PLUTARCO, intitolato *De ira cohibenda*, sprovvista della forma dialogica originaria (LAGARDE, *Analecta Syriaca* [1858], p. 186 sgg. I cp. VI–VII sono stati trattati da GILDEMEISTER–BUECHELER, *Pseudo-Plutarchos* Περὶ ἀσκήσεως « Rhein. Mus. », 27, 1872, p. 521 sgg. [= BUECHELER, *Kleine Schriften*, II, Leipzig, 1927, p. 34 sgg.]), *De capienda ex inimicis utilitate* (NESTLE, *Studia Sinaitica*, IV, Londra, 1894; RYSSEL, « Rhein. Mus. », 51, 1896, p. 1 sgg.), TEMISTIO, *De amicitia* (SACHAU, *Inedita Syriaca* [1870], p. 47 sgg.). Anche sotto questo punto di vista è interessante l'esame di uno scritto politico di Temistio, indirizzato all'imperatore Giuliano, che ci è conservato, ma assai succintamente, soltanto in una riduzione araba del 11° secolo (pubblicata dal CHEIKHO in « al-Mašriq », 18, 1920, pp. 887–889, e tradotto e annotato da M. BOUYGES, « Archives de Philosophie », vol. II, cah. III [Paris, 1924], pp. 15 sgg. V. inoltre JEANNE CROISSANT, *Serta Leodiensia* [Liège-Paris, 1930], pp. 7–30). – Sul valore di queste traduzioni per la critica del testo greco v. anzitutto A. BAUMSTARK, *Lucubrationes Graeco-Syriacae* (« Jb. f. Philol. », Suppl. 21, 1894, p. 353 sgg.) e cioè su [ISOCRATE] *Ad Dem.*, ibd., p. 438 sgg.; LUCIANO Περὶ τοῦ μὴ ῥᾳδίως πιστεύειν διαβολῇ, ibd., p. 453 sgg.; TEMISTIO *De amic.*, ibd., p. 464 sgg.; PLUTARCO, *De coh. ira*, ibd., p. 469 sgg. [Cfr. nuovamente P. KAHLE, ZDMG, 90 (1936), p. 337, nota 1]. V. la recensione di V. RYSSEL, « Berliner philol. Wochenschrift », 15, 1895, pp. 1041–1048.

(4) Per la *Teologia di Aristotele* basta tener presente la prefazione del testo (*Commentario di Porfirio*, tradotto in arabo da ʻAbd-al-Masīḥ – cioè « servo di Cristo » – Nāʻima da Emesa, riveduto da Abū Yūsuf ecc. al-Kindī per Aḥmad b. al-Muʻtaṣim Billāh). Per la geografia di Tolomeo cfr. C. A. NALLINO, *Al-Ḫuwārizmī e il suo rifacimento della geografia*. « Mem. R. Accad. dei Lincei », vol II, 1 [1894], p. 6, nota 10. V. anche DE BOER, loc. cit., p. 169, nota 66.

(5) Cito qui il giudizio di H. Ritter, per evitare il sospetto che la mia qualità di filologo classico m'induca a giudizio non imparziale: « Der Traktat atmet durch und durch den Geist hellenistischer Philosophie und ist als einer der frühesten Zeugen für das Nachleben dieser Philosophie im Islam höchst bemerkenswert. Die genauere Bestimmung des Ortes, wo er hingehört muss ich den Kennern der hellenistischen Literatur überlassen » – Per contro, nello scritto isagogico su Aristotele (Ritter–Plessner n. 16) è inserito un passo abbastanza lungo di *kalām*.

3.

Il titolo ed il carattere generale dello scritto mostrano che qui non abbiamo a che fare che una ' consolatio ' che si riporta ad un caso individuale – come tutti possono ricordare per esempio da Cicerone, da Plutarco, da Seneca (1) – ma con una trattazione di carattere generale, sul tèma Περὶ λύπης ossia Περὶ ἀλυπίας (2), o, per essere più esatti, se noi vogliamo rendere più precisamente il titolo nella forma riportata dal manoscritto, con una τέχνη ἀλυπίας del tipo che la tradizione dell'età imperiale assegna ad Antifonte sofista nelle *Vite dei dieci oratori* (1, p. 833 c) attribuite a Plutarco (3). Si tratta dunque di uno scritto con fini sopratutto pratici, una τέχνη – che forse Antifonte avrebbe esercitata – che tuttavia – ed intendo dare a questa constatazione il massimo rilievo - era un genere letterario familiare tanto all'epoca ellenistica (4) quanto allo scrittore

(1) V. la trattazione di K. BURESCH, *Consolationum a Graecis Romanisque scriptarum historia critica*. «Leipz. Stud.», 9, 1 (1886), finora non sostituita che in parte. Inoltre anzitutto P. WENDLAND, *Philo und die kynisch-stoische Diatribe* (in WENDLAND-KERN, *Beiträge zur Geschichte der griech. Philos. u. Religion*, Berlin, 1895). F. SKUTSCH in PAULY-WISSOWA s. v. «Consolatio ad Liviam». B. LIER, *Topica carminum sepulcralium latinorum*, «Philologus», 62 (1903), p. 445 sgg. 563 sgg.; 63 (1904), 54 sgg. [Cfr. p. 63].

(2) V. p. es. GALENO, *Scripta minora*, II, p. 121, 11: Περὶ ἀλυπίας ἕν. Sul contenuto di questo trattatello v. Ḥunain ibn Isḥāq, *Ueber die syrischen und arabischen Galen–Uebersetzungen*, n. 120 [Bergstr.]: «Ueber die Abwendung des Kummers. – Dieses Buch besteht aus einem einzigen Teil, den er geschrieben hat für einen Mann, der ihn gefragt hatte, wie es komme, dass er ihn niemals bekümmert gesehen habe, und dem er daraufhin die Ursache davon geschildert und dargelegt hatte, worüber Kummer notwendig ist und worüber er nicht notwendig ist». Cf. *De aff. dign.* (CMG, V 4, 1, 1), 29, 15 ss.; 30, 6, 10, 18; 33, 5; 34, 4, 15, 21; 35, 2 de Boer: τίς γὰρ οὐκ ἂν ἐθελήσειεν ἄλυπος εἶναι παρ' ὅλον αὐτοῦ τὸν βίον; ἢ τίς οὐκ ἂν τοῦτο προέλοιτο τοῦ πλουτεῖν Κινύρου τε καὶ Μίδου μᾶλλον (cfr. anche sopra p. 9 nota 2). – PLUTARCO, Περὶ ἀλυπίας (Catalogo di Lamprias, n. 172). – MASSIMO TIRIO (or. 28) Πῶς ἄν τις ἄλυπος εἴη.

(3) Vors.5 87 [80] A 6: ἔτι δὲ ὢν πρὸς τῇ ποιήσει τέχνην ἀλυπίας συνεστήσατο, ὥσπερ τοῖς νοσοῦσιν ἡ παρὰ τῶν ἰατρῶν θεραπεία ὑπάρχει· ἐν Κορίνθῳ τε κατασκευασάμενος οἴκημά τι παρὰ τὴν ἀγορὰν προέγραψεν ὅτι δύναται τοὺς λυπουμένους διὰ λόγων θεραπεύειν, καὶ πυνθανόμενος τὰς αἰτίας παρεμυθεῖτο τοὺς κάμνοντας. νομίζων δὲ τὴν τέχνην ἐλάττω ἢ καθ' αὑτὸν εἶναι ἐπὶ ῥητορικὴν ἀνετράπη. FILOSTR., *V. soph.*, I, 15, 2: πιθανώτατος δὲ ὁ 'Αντιφῶν γενόμενος καὶ προσρηθεὶς Νέστωρ ἐπὶ τῷ περὶ παντὸς εἰπὼν ἂν πεῖσαι νηπενθεῖς ἀκροάσεις ἐπήγγειλεν, ὡς οὐδὲν οὕτω δεινὸν ἐρούντων ἄχος, ὃ μὴ ἐξελεῖν τῆς γνώμης. [Cfr. p. 63].

(4) V. p. es. CIC., *ad Att.*, XII, 14, 3: «nihil enim de maerore minuendo scriptum ab ullo est quod ego non domi tuae legerim» (cfr. *ad fam.*, V, 16, 3). *Tusc.*, III, 34, 81: «tractatum est autem a nobis id genus aegritudinis, quod unum est omnium maxumum, ut eo sublato reliquorum remedia ne magno opere quaerenda arbitraremur. Sunt enim certa quae de paupertate, certa quae de vita inhonorata et ingloria dici soleant; separatim certae scholae sunt de exilio, de interitu patriae, de servitute, de debilitate, de caecitate, de omni casu in quo nomen poni solet calamitatis. Haec Graeci in singulas scholas et in singulos libros dispertiunt ecc.». SENECA, *Cons. ad Helv.*, 1, 2: «praeterea cum omnia clarissimorum ingeniorum monimenta ad compescendos moderandosque luctus composita evolverem».

dell'età imperiale. Alla base dello scritto sta dunque la convinzione razionalistica, già da presupporre per l'età sofistica e approfondita e raffinata dai pensatori dei secoli posteriori, la convinzione cioè che si possa mediante la conoscenza delle cause del dolore, e seguendo un metodo consono a questa conoscenza, vincerlo del tutto (1). Basta soltanto pronunciare il nome di Sofocle per misurare la distanza che separa un simile procedimento da quello della grecità classica (2). Ma, ciò che possiamo dire di tutta la produzione filosofica di carattere popolare dei Greci, anche questo nuovo trattato non è esente di dignità filosofica. Uno scintillio dello spirito platonico e della fede platonica si intravvede dappertutto dietro le argomentazioni di questo scritto diatribico (3), talvolta tirate faticosamente in lungo fino alla banalità, accompagnate da scarsi esempi, da una lettera apocrifa, da due allegorie minute e prolisse – come è il caso nelle vere diatribe nella forma oramai definita delle prediche filosofiche di Telete.

CAPITOLO I–IV.

I primi quattro capitoli del trattato dichiarano prima di tutto che noi dobbiamo derivare l'oggetto del nostro amore e della nostra attività non dal mondo della γένεσις e della φθορά, ma dal mondo dello spirito, dal κόσμος νοητός, se noi vogliamo raggiungere l'*eudaimonia*, che viene senza necessità turbata dalla λύπη per le perdite sensibili. Con *eudaimonia*, vale a dire « felicità terrestre », l'autore intende una specie di equilibrio interno, di una autonomia interiore, comune dall'Ellenismo in poi a tutte le scuole filosofiche che vi si riattaccano come a principio della vita. Questa ἀλυπία, condizione necessaria della felicità,

(1) al-Kindī, *De trist.*, I, 1. Cfr. p. 11 nota 3 e p. es. CIC., *Tusc.*, III, 10, 22: « doloris huius igitur origo nobis explicanda est, id est causa efficiens aegritudinem in animo tamquam aegrotationem in corpore. Nam ut medici causa morbi inventa curationem esse inventam putant, sic nos causa aegritudinis reperta medendi facultatem reperiemus. CRYSIPPO ap. Clem. Alex., VII, 17 (= *Stoic. Vet. Fr.*, III, nr. 490): τριττὴ δὴ θεραπεία οἰήσεως, καθάπερ καὶ παντὸς πάθους. μάθησις δὲ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ πῶς ἂν ἐξαιρεθείη τοῦτο· καὶ τρίτον ἡ ἄσκησις τῆς ψυχῆς καὶ ὁ ἐθισμὸς πρὸς ⟨τὸ⟩ τοῖς κριθεῖσιν ὀρθῶς ἔχειν ἀκολουθεῖν δύνασθαι. Tutti i ragionamenti così fatti sono più o meno attinti alla dottrina socratica, secondo la quale, essendo dato che la conoscenza del giusto comporta con sè l'agire giustamente, la conoscenza del male contiene contemporaneamente anche la terapia. [Cfr. p. 63].

(2) Non è il caso di discutere in questa sede il problema umano della tristezza come tale. V. però p. es. TOLSTOI, *Guerra e pace*, Epilogo: « Wenn man annimmt, das menschliche Leben könne durch den Verstand regiert werden, so wird damit die Möglichkeit des Lebens aufgehoben », oppure LA ROCHEFOUCAULD, *Maximes et Réflections*, 2: « La philosophie triomphe aisément des maux passés et des maux à venir; mais les maux présents triomphent d'elle ».

(3) Si potrebbe preporgli come motto le belle parole di PLATONE nel *Filebo* (53^b): « poco, ma veramente puro bianco, è più bello e più vero di un bianco impuro anche in grande quantità ». [V. ultimamente O. BECKER, *Eudoxos-Studien*, V, « Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik ecc. », Abt. B, III (1936), p. 393].

e la successiva ἡδονή non vien intesa però in senso positivo come nella dottrina di Epicuro. Le premesse fondamentali dello scritto adoperato da al-Kindī sono piuttosto, come si può vedere dappertutto (cfr. inoltre V 7, VI 8, VIII 6, XI 9-11, XII), schiettamente platoniche, senza aver tuttavia i caratteri specifici del neoplatonismo nel senso preciso di Plotino e dei suoi successori – per quanto però vi si incontrino qua e là dei termini cosidetti neoplatonici. Ma dell'estasi, delle gradazioni dell'essere, dell'ascensione dell'anima non si parla mai. Abbiamo dunque a che fare con uno scritto filosofico di carattere popolare su base platonica, cioè con un autore simile a Plutarco, Massimo di Tiro (1) oppure Temistio, il rinovatore platonizzante del genere diatribico nel quarto secolo, il quale pur tuttavia nettamente si distacca della corrente neoplatonica della sua epoca (2).

La comprensione dell'essenza divina dei beni spirituali eterni rispetto a quella di quelli fuggevoli del senso non tende per il nostro autore a raggiungere l'apatia stoica, la completa assenza della passione o la mistica ascesi oppure la mancanza assoluta di ogni bisogno secondo la dottrina dei Cinici. Ogni rigorismo gli è estraneo; l'atteggiamento lodevole dell'uomo dovrebbe basarsi piuttosto secondo lui su una specie di μετριοπάθεια (3). Ricollegandosi a questa dottrina l'autore si innesta di nuovo nella tradizione accademica (condivisa e sviluppata dal Peripato), che si rintraccia già nel famoso scritto consolatorio di Crantore (4) (forse anche altrove usato nel nostro trattato) e vien ripresa per esempio ulteriormente da Plutarco e da Temistio (5). Pertanto la tendenza fondamentale della sua τέχνη mette in evidenza che l'uomo deve arrivare ad una comprensione esatta di ciò che per lui, come uomo, è possibile, del mondo degli ἐνδεχόμενα καὶ ἄλλως ἔχειν,

(1) Cfr. p. 11 nota 2.

(2) Cfr. p. es. *or.* 23, p. 356, 11 sgg. [Dind.]: ᾤκει δὲ ἐν Σικυῶνι τηνικαῦτα ἀνήρ, ὃν ἐγὼ φαίην ἂν ἀτρεκέστατά τε καὶ ἀδολώτατα τῶν γε ὑπ' ἐμοῦ Ἑλλήνων ἀντειλῆφθαι φιλοσοφίας, ἀκουστὴς μὲν γεγονὼς τοῦ Χαλκιδέως πρεσβύτου (cioè di Giamblico), θεραπεύων δε οὐ τὴν νέαν ᾠδήν, ἀλλὰ τὴν πάτριον καὶ ἀρχαίαν τῆς Ἀκαδημείας καὶ τοῦ Λυκείου. Vedi ZELLER, *Philosophie der Griechen*, III 2[5], p. 799, nota 3.

(3) Cfr. inoltre p. 15 nota 3.

(4) CRANTORE, Περὶ πένθους: V. CIC., *Acad.*, II, 44, 133: « Sed quaero quando ista fuerint ab Academia vetere decreta, ut animum sapientis commoveri et conturbari negarent. Mediocritates illi probabant et in omni perturbatione naturalem volebant esse quendam modum. Legimus omnes Crantoris veteris Academici De luctu ». *Tusc.*, III, 6 12: « nec absurde Crantor ille ... minime, inquit, adsentior iis, qui istam nescio quam insolentiam magno opere laudant, quae nec potest ulla esse nec debet ... » [PLUT.], *Cons. ad Apoll.*, 3, 102 *D*: ... τὸ γὰρ ἀνώδυνον τοῦτ' οὐκ ἄνευ μεγάλων ἐγγίγνεται μισθῶν τῷ ἀνθρώπῳ· τεθηριῶσθαι γὰρ εἰκὸς ἐκεῖ μὲν σῶμα τοιοῦτον ἐνταῦθα δὲ ψυχήν. – PLATONE, *Rep.*, X, 603*c* – 604*d*: ἀνήρ, ἦν δ' ἐγώ, ἐπιεικὴς τοιᾶσδε τυχῆς μετασχών, ὑὸν ἀπολέσας ἤ τι ἄλλο ὧν περὶ πλείστου ποιεῖται, ἐλέγομέν που καὶ ὅτι ῥᾷστα οἴσει τῶν ἄλλων. – Πάνυ γε. – Νῦν δέ γε τόδ' ἐπισκεψώμεθα, πότερον οὐδὲν ἀχθέσεται, ἢ τοῦτο μὲν ἀδύνατον, μετριάσει δέ πως πρὸς λύπην κτλ. – EPICURO, fr. 120 Us. (PLUT., *Contra Epic. beatitud.*, 20, p. 1101 [a]). – FILONE, *De Abrah.*, 257 (v. sotto p. 21 nota 2). Cfr. WENDLAND, loc. cit., p. 57. Cfr. anche POHLENZ, *Antikes Führertum* (Leipzig–Berlin, 1934) (Panaitios), p. 44 s. et passim.

(5) PLUTARCO, *De virtute morali* (440 [d]–452 [d]); TEMISTIO, *or.* 31: Μετριοπαθής.

nel quale solo, secondo la dottrina aristotelico-peripatetica – condivisa dagli Stoici – l'uomo può agire liberamente [1]. E completamente entro la concezione aristotelica è anche la necessità che ne sorge, di educarsi mediante un'abitudine ben indirizzata a raggiungere un giusto atteggiamento nei casi di dolore per la perdita di beni esterni; poichè la virtù morale dell'uomo qualunque, cioè il χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ, è sostanzialmente vincolata appunto a questa abitudine ben indirizzata [2]. Le argomentazioni seguenti, che mostrano che nel mondo delle cose sensibili l'odio e l'amore per esse non è inerente alla natura, sono ricavate dalle attitudini dei πολλοί, le quali vengono vivamente illustrate per servire da esempio, come le abitudini dei gaudenti (III, 1) [3], dei giocatori d'azzardo (III, 3) [4], dei ladri (III, 4) [5], dei cinedi (III, 5) [6]. Come i malfattori sono abituati al male, così bisogna invece abituarsi al bene; occorre soltanto indirizzare in questo senso la προαίρεσις [7]. Anche qui di nuovo un particolare motivo ricavato da Aristotele. E lo sforzo in questo senso è minore di quello che si richiede dal malato per raggiungere la salute, e inversamente proporzionale al valore dell'anima in comparazione con la carne. E inoltre il metodo è a buon mercato.

L'autore riunisce dunque insieme dottrine tolte a Platone e ad Aristotele, anche se non raggiunge in nessun modo la profondità di nessuno dei due. La migliore analogia di un siffatto atteggiamento nel campo della filosofia popolare ci vien offerta da Temistio, il quale tanto esplicitamente quanto implicitamente

(1) Cfr. p. es.: ARIST., *Eth. Eud.*, β 6, 1223[a] 4: ὥστε ὅσων πράξεων ὁ ἄνθρωπός ἐστιν ἀρχὴ καὶ κύριος, φανερὸν ὅτι ἐνδέχεται καὶ γίνεσθαι καὶ μή, καὶ ὅτι ἐφ' αὑτῷ ταῦτ' ἐστι γίνεσθαι καὶ μή, ὧν γε κύριός ἐστι τοῦ εἶναι καὶ τοῦ μὴ εἶναι. *Eth. Nic.*, γ 5 e 1113[a] 9: ὄντος δὲ τοῦ προαιρετοῦ βουλευτοῦ ὀρεκτοῦ τῶν ἐφ' ἡμῖν, καὶ ἡ προαίρεσις ἂν εἴη βουλευτικὴ ὄρεξις τῶν ἐφ' ἡμῖν. CRANTORE ap. [PLUT.] *Cons. ad Apoll.*, 102 *c*, 114 *c* (sotto p. 17 nota 3).

(2) Cfr. p. es.: *Eth. Nic.*, β 1–3, 1104[b], 11: διὸ δεῖ ἦχθαί πως εὐθὺς ἐκ νέων, ὡς ὁ Πλάτων φησίν (*Leges*, II, 653[a]), ὥστε χαίρειν τε καὶ λυπεῖσθαι οἷς δεῖ· ἡ γὰρ ὀρθὴ παιδεία αὕτη ἐστίν. Cfr. PLATONE, *Rep.*, VII, 518[d], 522[a].

(3) V. le numerose descrizioni del βίος ἀπολαυστικός oppure dell' ἀκολασία (p. es. *Eth. Nic.*, γ 13–14).

(4) Cfr. p. es. *Eth. Nic.*, δ 3, 1122[a] 7 (αἰσχροκέρδεια): ὁ μέντοι κυβευτὴς καὶ ὁ λωποδύτης [καὶ ὁ λῃστής Bywater] τῶν ἀνελευθέρων εἰσίν. αἰσχροκερδεῖς γάρ. κέρδους γὰρ ἕνεκεν ἀμφότεροι πραγματεύονται καὶ ὀνείδη ὑπομένουσιν, καὶ οἱ μὲν κινδύνους τοὺς μεγίστους ἕνεκα τοῦ λήμματος, οἱ δ' ἀπὸ τῶν φίλων κερδαίνουσιν, οἷς δεῖ διδόναι. ἀμφότεροι δὴ ὅθεν οὐ δεῖ κερδαίνειν βουλόμενοι αἰσχροκερδεῖς. TEMISTIO, *or.* 22, p. 328, 26 sgg.

(5) Cfr. la precedente nota e PLATONE, *Gorg.*, 507[c]: λῃστοῦ βίος.

(6) Oggetto prediletto della polemica diatribica, v. p. es. G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon* (Leipzig–Berlin, 1909), pp. 141, 146, 243 sgg.

(7) V. ancora *Eth. Nic.*, δ 3, 1121[a] 20 (la forza dell'abitudine giusta dimostrata per un caso speciale): εὐίατός τε γάρ ἐστι (scil. ὁ ἄσωτος) καὶ ὑπὸ τῆς ἡλικίας καὶ ὑπὸ τῆς ἀπορίας, καὶ ἐπὶ τὸ μέσον δύναται ἐλθεῖν. ἔχει γὰρ τὰ τοῦ ἐλευθερίου· καὶ γὰρ δίδωσιν καὶ οὐ λαμβάνει, οὐδέτερον δὲ ὡς δεῖ οὐδ' εὖ. εἰ δὲ τοῦτο ἐθισθείη ἤ πως ἄλλως μεταβάλοι, εἴη ἂν ἐλευθέριος . . . διὸ καὶ δοκεῖ οὐκ εἶναι φαῦλος τὸ ἦθος. Cfr. η 6, 1148[b], 15 – 1149[a] 20 (φύσις – ἔθος – ἀκρασία).

si riporta dappertutto all'autorità di quei ʻ σεμνοὶ νομοθέται φιλοσοφίας ʻ ὁ μέγας Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης ὁ Νικομάχου (*or.* 2, p. 37,7 sgg. D), ἄνθη ἀκήρατα συλλεξάμενος ἐκ τῶν Πλάτωνος καὶ Ἀριστοτέλους λειμώνων' (*or.* 4, p. 65, 14 D)[1], dando spesso la preferenza ad Aristotele (*or.* 2, p. 31, 15: Ἀριστοτέλους, ὃν προὐταξάμην τοῦ βίου καί τῆς σοφίας)[2], ma accentuando sempre, che in sostanza le opinioni dello Stagirita concordano perfettamente con quelle del maestro. Le dottrine infatti che stanno alla base di questi primi quattro capitoli dello scritto di al-Kindī non sono affatto contrarie al pensiero di Temistio[3]; una particolare trattazione di questo del tèma Περὶ λύπης non ci è del resto tramandata.

Argomenti esteriori per una eventuale datazione dello scritto modello di al-Kindī non si trovano nella prima parte del trattato. Si potrebbe addirittura ricavarne uno, e precisamente dal passo II 3, in cui il comportamento degno e

(1) V. ancora *or.* 9, p. 148, 8, p. 151, 9 *D.*; *or.* 7, p. 111, 18 *D.*; *or.* 20, p. 288, 13 (εἰς τὸν αὑτοῦ πατέρα): τὰ μὲν γὰρ Πλάτωνος τοῦ μεγάλου ἀγχίθυρά τε ἀεὶ ἐπεδείκνυε καὶ ἐν τῷ αὐτῷ περιβόλῳ, καὶ οὐδὲ μετημφιέννυτο τὴν στολὴν μεταβαίνων εἰς τὴν Ἀκαδήμειαν ἐκ τοῦ Λυκείου, ἀλλὰ πολλάκις Ἀριστοτέλει προθύσας εἰς τὴν Πλάτωνος ἔληγεν ἱερουργίαν; *or.* 32, p. 431, 20 sgg. D. (περὶ λύπης)!

(2) V. ancora *or.* 8, p. 128, 14 sgg. (= ARISTOTELE, fr. 647 R.): . . . . ἄγασθαι δὲ ἄξιον Ἀριστοτέλην, ὅτι μικρὸν τὰ Πλάτωνος ῥήματα μεταθεὶς τὸν λόγον πεποίηκεν ἀληθέστερον . . . . GIULIANO, *Lettera a Temistio*, 263 *c*, 260 *d*. – Riferimenti all'*Etica Aristotelica* p. es. *or.* 2, p. 37, 11 sgg. D. (ἠθικὴ ἀρετή. πράττειν); *or.* 32, p. 434, 14 D.: οὕτω δὲ καὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐγκεχρῶσθαί (cfr. *Eth. Nic.*, 1105^a 3) ἐστιν ἀναγκαῖον ἡδονὴν καὶ λύπην καὶ ξύμπαντα τὰ ἄλλα παθήματα, πλείω δὲ καὶ ἐμμωνοτέραν τὴν λύπην (NB!); ibd., p. 434, 26 sgg. (ἀρετή = μεσότης, ma collegata la dottrina platonica, dell'anima tripartita); *or.* 8: (πρᾳότης ἐλευθεριότης, μεγαλοψυχία, χαυνότης); *or.* 21, p. 315 (ἀλαζονεία, εἰρώνεια, ἀλήθεια) ecc.

(3) V. p. es. per il motivo delle τὰ ἐφ' ἡμῖν (cfr. p. 14 nota 1) *De virtute*, p. 452 [GILDEMEISTER-BUECHELER] (scritto diatribico di Temistio, conservatoci soltanto in veste siriaca; versione tedesca pubblicata in « Rhein. Mus. », 27, 1872, 438 sgg. = BUECHELER, *Kleine Schriften*, II [Leipzig-Berlin, 1927] p. 10 sgg.): « Alles dies weiss ich und habe es gehört, aber ich setze nicht in diese das Glück und auch nicht die Tüchtigkeit des Menschen " (parla Socrate). – « Und worin setzest du sie, o Sokrates ? » « In die Kenntnis und richtige Einsicht und die Wahrheit, darin dass der Mensch wisse, worüber er Macht hat und worüber nicht, und was ihm zieme zu erstreben dass es sei, und was ihm zieme zu arbeiten, dass es nicht sei ». – *or.* 7, p. 101, 17 – 102, 14 D.

Per la μετριοπάθεια (cfr. p. 13 nota 4) v. *or.* 32, p. 433, 21 – 434, 17 (cfr. p. 27 nota 2) ibd., p. 434, 18: τὸν γὰρ πηλὸν αὐτῷ ὁ Προμηθεύς, ἀφ' οὗ τὸν ἄνθρωπον διεπλάσατο, οὐκ ἐφύρασεν ὕδατι, ἀλλὰ δακρύοις. οὐχὶ οὖν ἐκκόπτειν αὐτὰ πειρᾶσθαι χρεών· ἀμήχανον γάρ· ἀλλ' εἴπερ ἄρα εἴη, ἐπικόπτειν τε καὶ πραΰνειν, κοιμίζειν τε ἐφ' ὅσον δυνατὸν καὶ νουθετεῖν· ταύτην γὰρ εὐμενῶς προσίεται τὴν ἐπιμέλειαν. καὶ οὕτω σοι αὐτὰ παιδαγωγοῦντι ἀναφανήσεται χρήσιμά τε καὶ ὠφέλιμα ἀντὶ ἀχρήστων καὶ βλαβερῶν κτλ. [V. anche H. DAHLMANN, *Studien zu Senecas Consolatio ad Polybium*, in « Hermes », 72, 1937, p. 302].

Il paragone del medico e del filosofo, della cura del corpo e di quella dell'anima essendo tipico anche in questo genere di letteratura (cfr. p. 11 nota 3, v. anche p. es. OMERO, δ 219 sgg., ESCHILO, *Prom.*, 378, EURIP., fr. 454, 1049, 1064); cfr. al-Kindī IV, V 1) si ritrova naturalmente anche in TEMISTIO, v. p. es. *or.* 26, p. 389, 4 sgg. *or.* 22, p. 402, 10 sgg.; *or.* 24, p. 364, 3 sgg.; *De virt.* 18 (p. 440) ecc. (Cfr. la formulazione molto significativa di EPITTETO, *Diss.*, 3, 23, 30: ἰατρεῖόν ἐστιν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον).

austero in riguardo ai diversi beni vien paragonato al rigido protocollo imperiale, il quale non permette al monarca di alzarsi per andare incontro alle persone che arrivano in corte a salutarlo. Poichè l'autore proponendo al filosofo quell'esempio attinto al cerimoniale di corte potrebbe bene aver vissuto nel quarto secolo, quando, da Diocleziano in poi, le forme istituite per la documentazione visibile dell'autorità imperiale si erano, come è ben noto, concretate e sempre più affinate [1]. Un gesto inopportuno compiuto una volta da Giuliano fu infatti vivamente disapprovato dalla maggior parte dei suoi contemporanei, che se ne sentirono offesi nel loro sentimento aristocratico e ligio al cerimoniale [2]. Ma questo argomento preso a sè non è efficace, perchè potrebbe anche essere attinto a qualche trattato ellenistico, riflettendo piuttosto il protocollo usato dai re greco–orientali di quest'epoca [3]. Nemmeno si potrà allegare come prova contraria il passo III 4, dove si parla del supplizio infamante della croce, raramente adoperato dai Greci e riservato appunto ai briganti e grandi delinquenti. Essendo infatti abolita questa pena, almeno nella sua forma originaria, dall'imperatore Costantino dopo il 314 [4], avremmo come terminus ante quem per la compilazione dello scritto–modello proprio questa data. Secondo il mio parere tuttavia non si deve vedervi altro che uno dei numerosi luoghi comuni, tolti dagli scrittori posteriori dal ricco corredo storico e dottrinale che avevano a mano.

CAPITOLO V–IX.

Si sono potuti rintracciare già due scritti perduti di Temistio in versioni orientali, uno di carattere politico in forma araba notevolmente accorciata [5], un altro di intonazione diatribica in traduzione siriaca [6]. Inoltre sappiamo, dalle recenti indagini di H. Schenkl che preparava la prima edizione critica delle orazioni di Temistio, lasciata purtroppo a mezzo, che delle almeno quarantanove orazioni temistiane che certo furono note ancora ai Bizantini e più precisamente a Fozio

(1) V. adesso ALFÖLDI, « Röm. Mitteil. », 49, 1934, p. 1 sgg.: *Die Ausgestaltung des monarchischen Zeremonielles.*

(2) MAMERTINO, *Grat. act. Jul.*, 28[3-5]; AMM. MARC., 22, 7, 1, 3; LIB., *or.*, 18[154-156]; ALFÖLDI, loc. cit., p. 45, nota 3.

(3) Cfr. R. DELBRÜCK, *Der spätantike Kaiserornat*, « Die Antike », 8 (1932), p. 6 sgg.

(4) Cfr. Cod. Theod. IX, 5, 1 (a. 314): « In servis quoque vel libertis . . . . ac denegata audientia patibulo affigatur ». Cfr. BRUNS, *Fontes*[6], p. 250. AUR. VICT., *Caes.*, 41, 4: « Constantinus . . . eo pius, ut etiam vetus teterrimumque supplicium patibulorum et cruribus suffringendis primus removerit ». SOZOMENO, *Hist. eccl.*, I, 8, 34: ἀμέλει τοι πρότερον νενομισμένην Ῥωμαίοις τὴν τοῦ σταυροῦ τιμωρίαν νόμῳ ἀνεῖλε τῆς χρήσεως τῶν δικαστηρίων.

(5) V. sopra p. 16 nota 3.

(6) V. sopra p. 10 nota 3. Il testo siriaco fu pubblicato da SACHAU (*Inedita Syriaca*, Wien, 1870, p. 47 sgg. [Cfr. p. 63].

ne sono andate perdute almeno sedici nella forma originaria greca (1). Non sarebbe dunque da meravigliarsi, se un altro scritto perduto di Temistio fosse a fondamento della *risāla* di al-Kindī, ma finora siamo sprovvisti di argomenti decisivi. E anche uno scritto pseudo-plutarchico, intitolato Περὶ ἀσκήσεως, è stato ritrovato in versione siriaca (2).

Nel seguito del trattato sono dati consigli pratici circa il modo, col quale si possa dominare la tristezza, che non è possibile all'uomo di fare scomparire completamente, dato il suo carattere sensibile-spirituale. I rimedi che vengono raccomandati non rivelano originalità di pensiero, e si riconducono quasi tutti ai modelli della Grecia antica dal quarto secolo av. Cr. in poi, rimasti il sostrato della civiltà ellenistica e anzitutto del classicismo dell'età imperiale. Ecco i precetti: se in un dato caso il dolore dipendesse da me, ed io malgrado ciò dovessi cadere nella tristezza, mi priverei allora del mio libero arbitrio e per consequenza agirei non con intelligenza, ma da sciocco. (Non può esservi il minimo dubbio che già Crantore nel suo famoso scritto consolatorio si sia appoggiato su questa distinzione comune al ragionamento accademico-peripatetico) (3). Se invece il dolore dipende da altri, allora in nessun modo bisogna preoccuparsi prima che si presenti questo atteso stato di malessere. Poichè può darsi che talvolta non si arrivi fino a questo punto, e in tal caso saremmo non soltanto sciocchi, ma anche cattivi e volgari. (Questo pensiero è tratto da una tradizione diversa, e l'autore si ricollega ad Epicuro biasimando in tal guisa la « praemeditatio futurorum malorum », respinta però anche da Seneca (4) con parole piene della sua

(1) Vedi H. SCHENKL, *Beiträge zur Textgeschichte der Reden des Themistius*. « Sitzungsberichte Wiener Ak. », Bd. 192, Abh. 1 (Wien, 1919), p. 75 sgg. – Scarsi resti dell'orazione perduta intitolata Περὶ ψυχῆς ci sono tramandati da Stobeo. – V. anche BUECHELER, loc. cit., p. 439.

(2) V. p. 10 nota 3.

(3) V. sopra p. 13 nota 4. CRANTORE ap. CIC., *Tusc.*, III, 29, 71: «Quis tam demens, ut sua voluntate maereat? Natura adfert dolorem, cui quidem Crantor, inquiunt, vester cedendum putet; premit enim atque instat nec resisti potest» [PLUT.] *Cons. ad Apoll.*, 102c: τὸ μὲν οὖν ἀλγεῖν καὶ δάκνεσθαι τελευτήσαντος υἱοῦ φυσικὴν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς λύπης καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῖν. ibid., 114c: τὸ γὰρ μὴ δι' αὑτὸν κακῶς πράττειν ὁ μὲν Κράντωρ φησὶν οὐ μικρὸν εἶναι κούφισμα πρὸς τὰς τύχας, ἐγὼ δ'ἂν εἴποιμι φάρμακον ἀλυπίας εἶναι τὸ μέγιστον.

(4) EPICUREA, fr. 444 Us.: CICERONE, *Tusc.*, III, 15, 34: «principio male reprehendunt praemeditationem rerum futurarum. Nihil est enim, quod tam obtundat elevetque aegritudinem quam perpetua in omni vita cogitatio nihil esse quod non accidere possit etc. ». SENECA, *Epist.*, 13, 4-11: « non loquor tecum Stoica lingua (cfr. p. es. CIC., *Tusc.*, III, 14, 29) . . . . illud tibi praecipio, ne sis miser ante tempus, cum illa, quae velut imminentia expavisti, fortasse nunquam ventura sint, certe non venerint . . . . habet etiam mala fortuna levitatem. fortasse erit, fortasse non erit; interim non est». *Epist.*, 98, 7-8: «nihil est miserius nec stultius quam praetimere. quae ista dementia est malum suum antecedere ? . . . . plus dolet quam necesse est, qui ante dolet quam necesse est». [Per questo atteggiamento di Seneca cfr. ultimamente O. REGENBOGEN, «Die Antike», 12 (1936) p. 118].

schietta umanità). Ma se il male effettivamente viene senza che possiamo difendercene prima, allora bisogna essere coscienti che tutto nel mondo del divenire e trapassare ha una durata limitata e per conseguenza anche il dolore di un giorno sarà dimenticato. Bisogna inoltre familiarizzarsi nell'arte di accorciare il tempo del dolore mediante mezzi appropriati. Il ricordo dei dolori che abbiamo provato in passato, il ricordo del modo col quale si sono condotti altri ed il cercare di trasportarsi nella situazione di questi altri già è di grande consolazione (1).

Anche con il bell' esempio che segue, la lettera cioè che Alessandro avrebbe scritto dal suo letto di morte a sua madre, l'autore si innesta di nuovo nella tradizione che rimonta a Crantore: poichè il *fabula docet* consiste nel fatto che essa si consolò « perchè non si era procurata da sè il dolore »(2) e perchè d'altra parte non era sola nel suo dolore (3). Seguono ulteriori precetti della stessa specie, fra le quali l'argomento notissimo riguardante le « orbitates liberorum (4) »

(1) V. p. es. PLATONE, *Rep.*, III, p. 190d: ἀλλ' εἴ πού τινες, ἦν δ' ἐγώ, καρτερίαι πρὸς ἅπαντα καὶ λέγονται καὶ πράττονται ὑπὸ ἐλλογίμων ἀνδρῶν, θεατέον τε καὶ ἀκουστέον, οἷον καὶ τὸ (OMERO, υ 17 sg.): στῆθος δὲ πλήξας κραδίην ἠνίπαπε μύθῳ· τέτλαθι δὴ κραδίη· καὶ κύντερον ἄλλο ποτ' ἔτλης. [PLUT.] *Cons. ad Apoll.*, 106 *B* (= ANTIMACO, *test.* 7 [Wyss]: ἐχρήσατο δὲ τῇτοιαύτῃ ἀγωγῇ καὶ 'Αντίμαχος ὁ ποιητής. ἀποθανούσης γὰρ τῆς γυναικὸς αὐτῷ Λύδης, πρὸς ἣν φιλοστόργως εἶχε, παραμύθιον τῆς λύπης αὐτῷ ἐποίησε τὴν ἐλεγείαν τὴν καλουμένην Λύδην, ἐξαριθμησάμενος τὰς ἡρωϊκὰς συμφοράς, τοῖς ἀλλοτρίοις κακοῖς ἐλάττω τὴν ἑαυτοῦ ποιῶν λύπην. EUR., fr. 332 (ap. [PLUT.], *Cons. ad Apoll.*, 106a): ὁ δὲ παραμυθούμενος τὴν Δανάην δυσπαθοῦσαν Δίκτυς φησὶ '.... παῦσαι· βλέπουσα δ' εἰς τὰ τῶν πέλας κακά | ῥᾴων γένοι' ἄν, εἰ λογίζεσθαι θέλοις | .... | ὅσοι τε γηράσκουσιν ὀρφανοὶ τέκνων, | τούς τ' ἐκ μέγιστον ὀλβίας τυραννίδος | τὸ μηδὲν ὄντας. ταῦτά σε σκοπεῖν χρεών. Cfr. B. LIER, loc. cit. (p. 11 nota 1), § 26.

(2) Cfr. p. 17 nota 3.

(3) CRANTORE ap. [PLUT.] *Cons. ad Ap.*, 104c: καὶ ὁ Κράντωρ παραμυθούμενος ἐπὶ τῇ τῶν τέκνων τελευτῇ τὸν 'Ιπποκλέα φησί .... τοῦ δὴ χάριν ἐτραπώμεθα δεῦρο; ἵν' εἰδείημεν ὅτι καινὸν ἀτυχεῖν οὐδὲν ἀνθρώπῳ, ἀλλὰ πάντες ταὐτὸ πεπόνθαμεν. FILONE, *De Abrah.*, 256 sgg. (cfr. sotto p. 21 nota 2). Cfr. anche SENECA, *Cons. ad Pol.*, 1, 4: « maximum ergo solacium est cogitare id sibi accidisse, quod omnes ante passi sunt omnesque passuri. 14, 2: non te solum fortuna desumpsit sibi, quem tam gravi afficeret iniuria; nulla domus in toto orbo terrarum aut est aut fuit sine aliqua comploratione », *Epist.*, 99, 22. Altrimenti CIC., *Tusc.*, III, 33, 79: « ne illa quidem firmissima consolatio est, quamquam et usitata est et saepe prodest: 'non tibi hoc soli'. Prodest haec quidem, ut dixi, sed nec semper nec omnibus etc. ». – Per la lettera di Alessandro cfr. sotto p. 22 note 1–4, p. 23 note 1–6.

(4) V. CRANTORE ap. [PLUT.] *Cons. ad Ap.*, 114 *c* (cfr. sopra p. 17 nota 3); CIC., *Tusc.*, III, 23, 57: « huic igitur alteri generi similis est ea ratio consolandi, quae docet humana esse quae acciderint. Non enim id solum continet ea disputatio, ut cognitionem adferat generis humani, sed significat tolerabilia esse quae et tulerint et ferant ceteri. De paupertate agitur: multi patientes pauperi commemorantur. De contemnendo honore: multi inhonorati proferuntur et quidem propter id ipsum beatiores .... (58) similiter commemorandis exemplis orbitates quoque liberum praedicantur eorumque qui gravius ferunt. luctus aliorum exemplis leniuntur: sic perpessio ceterorum facit ut ea, quae acciderint, multo minora quam quanta sint existimata videantur ».

e quello del « naturale remedium temporis [1] ». L'esposizione del cap. VI si chiude con un pensiero generale che sottolinea e precisa i risultati raggiunti nella prima parte dello scritto. La λύπη esiste dunque θέσει e non φύσει. E chi procura a sè il dolore sta più in basso del pazzo [2]. D'altra parte non è altro che un volere l'impossibile – cioè quelle cose che non sono nel nostro potere – pretendere di eliminare ogni malanno collegato al mondo dell'essere e del trapassare. La via per la felicità sta nel mezzo tra questi due modi estremi di comportarsi.

Poichè dunque non si può rinunciare completamente al possesso delle cose sensibili, i seguenti capitoli offrono nuovi argomenti e precetti più profondi, come si possa superare più facilmente la perdita di queste cose, cioè gli averi e i beni materiali. Soltanto il possesso dei beni spirituali ci appartiene per intero e ogni perdita in questo campo cagiona dolore giustificato. I beni esterni sono invece comuni, nessuno vi ha maggior diritto degli altri; pretendere di avervi maggior diritto è segno di invidia, vale a dire di un atteggiamento contrario alla virtù, di una malattia dell'anima, come osservano assiduamente i filosofi ed anche per esempio lo stesso Temistio [3].

(1) SENECA, *Cons. ad Marc.*, I, 6. [PLUT.] *Cons. ad Ap.*, 114*e*: τὸ γὰρ δὴ ἀτελεύτητόν τι νομίζειν τὸ πένθος ἀνοίας ἐστὶν ἐσχάτης, καίτοι γ' ὁρῶντας ὡς καὶ οἱ βαρυλυπότατοι καὶ πολυπενθέστατοι πραότατοι γίγνονται πολλάκις ὑπὸ τοῦ χρόνου... μεμηνότος οὖν ἐστι τὸ οὕτως ὑπολαμβάνειν παράμονον ἕξειν τὸ πένθος. ἀλλ' εἰ λογίζοινθ' ὅτι παύσεταί τινος γενομένου, προσαναλογίσαιντ' ἄν ' χρόνου δηλαδὴ τί ποιήσαντος '; τὸ μὲν γὰρ γεγενημένον οὐδ' ἐκείνῳ δυνατόν ἐστι ποιεῖν ἀγένητον. οὐκοῦν τὸ νῦν παρ' ἐλπίδα συμβεβηκὸς καὶ παρὰ τὴν ἡμετέραν δόξαν ἔδειξεν[τὸ] εἰωθὸς περὶ πολλοὺς γίγνεσθαι δι' αὐτῶν ἔργων. V. ancora TEMISTIO, *or.* 8, p. 117, 16: φάρμακον δὲ ὀργῆς (cioè di una forma di πάθος ἀλόγιστον affine alla λύπη) οἰδαινούσης τὸ μὲν αὐτίκα λόγος ἐστίν, ᾧ σὺ τηνικαῦτα ἐπράϋνας σφαδᾴζουσαν καὶ ζέουσαν ἔτι, τὸ μετὰ ταῦτα δὲ ὁ χρόνος ἰατρὸς ἤδη γίνεται καὶ τοῖς λίαν δυσμεταχειρίστοις.

(2) Vedi p. 14 nota 7, p. 17 nota 3 e p. es. CIC., *Tusc.*, III, 27, 65: « Vides ergo opinionis esse, non naturae malum .... (66) ergo in potestate est abicere dolorem, cum velis, tempori servientem. An est ullum tempus, quoniam quidem res in nostra potestate est, cui non ponendae curae et aegritudinis causa serviamus? .... (28) Quid est autem quod plus valeat ad ponendum dolorem quam cum est intellectum nihil profici et frustra esse susceptum? Si igitur deponi potest, etiam non suscipi potest: voluntate igitur et iudicio suscipi aegritudinem confitendum est ».

(3) V. p. es. PLAT., *Phil.*, 48*b* sgg. ove vien definitio il φθόνος come μεῖξις ἡδονῆς καὶ λύπης. Aliter SENOF., *Mem.*, 3, 9, 8: φθόνον δὲ σκοπῶν, ὅτι εἴη, λύπην μέν τινα ἐξηύρισκεν αὐτὸν ὄντα, οὔτε μέντοι τὴν ἐπὶ φίλων ατυχίαις οὔτε τὴν ἐπ' ἐχθρῶν εὐτυχίαις γιγνομένην, ἀλλὰ μόνους ἔφη φθονεῖν τοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων εὐπραξίαις ἀνιωμένους. – PLAT., *Tim.*, 29*e*: ἀγαθῷ .... οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος. ARIST. *Eth. Eud.*, γ 7, 1233*b*-19 (ὑπερβολὴ παθητική): ὁ μὲν φθόνος τὸ λυπεῖσθαι ἐπὶ τοῖς κατ' ἀξίαν εὖ πράττουσιν ἐστίν. Cfr. *Top.*, β 2, 109*b* 35 sgg.; *Rhet.*, β 9, 1386*b*, 18. – *Stoica* ap. v. ARNIM, *Stoic. Vett. Fr.*, III (CHRYSIPPI *Ethica*, VII). TEM, *or.* 21 (p. 312, 20 D.): ὡς οὐδὲν ἄρα ἄλλο χαλεπώτερον τίκτει ψυχὴ νόσημα φθόνου τε καὶ βασκανίας, καὶ μᾶλλον ὅσῳπερ ὁ νοσῶν ὀξύτερον βλέπει μὴ τὰ πρὸς αὑτὸν μόνον καὶ τὰ ἐγγύς, ἀλλὰ καὶ τὰ πόρρω καὶ τὰ μακρὰν ἀφεστῶτα.

Nello stesso tempo noi siamo sconoscenti verso la divinità, la quale ha concesso in uso i beni in comune a tutti gli uomini soltanto a titolo di prestito, di deposito. Quindi noi non dobbiamo dolerci se Iddio si fa restituire ciò che ci ha prestato e che è suo, mediante la mano dei nostri nemici, quando egli ci mantiene fino alla morte il possesso dei beni spirituali che non possono essere trasferiti ad altri. Ricollegandosi a questa dottrina l'autore si innesta di nuovo in una tradizione secolare che rimonta tanto alla saggezza popolare gnomica (1) quanto alla riflessione intellettuale che rintracciamo nella vasta letteratura consolatoria. Il consenso di Cicerone (2), Filone (3), Ps–Plutarco (4) e del nostro

(1) E. ROHDE, *Psyche*, II⁹·¹⁰, p. 394. – EUR., *Phoen.*, 555: οὔτοι τὰ χρήματ' ἴδια κέκτηνται βροτοί, | τὰ τῶν θεῶν ἔχοντες ἐπιμελούμεθα· | ὅταν δὲ χρῄζωσ', αὔτ' ἀφαιροῦνται πάλιν. – LUCREZIO (EPICURO), III, 971: « vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu ». – BIONE (*Stob. Anth.*, IV, pp. 41, 56): τὰ χρήματα τοῖς πλουσίοις ἡ τύχη οὐ δεδώρηται, ἀλλὰ δεδάνεικεν. Cfr. ORAZIO, *Ep.*, II, 2, 171 sgg. (e il commento di Heinze).

(2) *Tusc.*, I, 39, 93: « Pellantur ergo istae ineptiae paene aniles, ante tempus mori miserum esse. Quod tandem tempus ? Naturaene ? At eaquidem dedit usuram vitae tamquam pecuniae nulla praestituta die. Quid est igitur quod querare, si repetit cum volt ? ».

(3) *De Cher.*, 117 sgg. (I, p. 198, 3 C.): δι' ὧν ἁπάντων δεδηλῶσθαι νομίζω, ὅτι τοῖς ἀλλοτρίοις κτήμασι χρώμεθα, καὶ οὔτε δόξαν οὔτε πλοῦτον οὔτε πμὰς οὔτε ἀρχὰς οὔθ' ὅσα περὶ σῶμα ἢ ψυχὴν ἴδια κεκτήμεθα, ἀλλ' οὐδ' αὐτὸ τὸ ζῆν· χρῆσιν δὲ ἔχοντες ἐὰν μὲν γνῶμεν, ἐπιμελησόμεθα ὡς θεοῦ κτημάτων, προλαβόντες ὅτι τῷ δεσπότῃ νόμος ὅταν θέλῃ τὰ ἑαυτοῦ κομίζεσθαι (v. EUR., sopra nota 1). οὕτως γὰρ τὰς ἐπὶ ταῖς ἀφαιρέσεσιν ἀνίας ἐπικουφιοῦμεν· νυνὶ δὲ οἱ πολλοὶ νομίζοντες ἑαυτῶν πάντα κτήματα κατὰ τήν τινος ἀπουσίαν καὶ ἔνδειαν εὐθὺς περιπαθοῦσι. *Quis rer. div. heres sit*, 103 (III, p. 24, 3 W.): πρῶτων μὲν ἴδιον, φησίν, οὐδὲν ἔχεις ἀγαθόν, ἀλλ' ὅτι ἂν νομίσῃς ἔχειν, ἕτερος παρέσχηκεν. ἐξ οὗ συνάγεται ὅτι θεοῦ τοῦ διδόντος κτήματα πάντα, ἀλλ' οὐ τῆς μεταίτου καὶ τὰς χεῖρας εἰς τὸ λαβεῖν προτεινούσης γενέσεως. δεύτερον δέ, κἂν λάβῃς, λαβὲ μὴ σεαυτῷ, δάνειον δὲ ἢ παρακαταθήκην νομίσας τὸ δοθὲν τῷ παρακαταθεμένῳ καὶ συμβαλόντι ἀπόδος, πρεσβυτέραν χάριν χάριτι νεωτέρᾳ, προκατάρχουσαν ἀντεκτινούσῃ δικαίως καὶ προσηκόντως ἀμειψάμενος. *De Abr.*, 256 (v. sotto p. 21 nota 2).

(4) *Cons. ad Apoll.*, 116ᵃ: οὐ γὰρ μόνον, ὥς φησιν Εὐριπίδης (cfr. nota 1), 'τὰ χρήματα' οὐκ 'ἴδια – βροτοί', ἀλλ' ἁπλῶς τῶν ἀνθρωπίνων οὐδέν. διὸ καὶ ἐπὶ πάντων λέγειν χρή 'τὰ τῶν θεῶν – πάλιν'. οὐ δεῖ οὖν δυσφορεῖν, ἐὰν ἃ ἔχρησαν ἡμῖν πρὸς ὀλίγον, ταῦτ' ἀπαιτῶσιν· οὐδὲ γὰρ οἱ τραπεζῖται, καθάπερ εἰώθαμεν λέγειν πολλάκις, ἀπαιτούμενοι τὰ θέματα δυσχεραίνουσιν ἐπὶ τῇ ἀποδόσει, ἐάνπερ εὐγνωμονῶσι. πρὸς γὰρ τοὺς οὐκ εὐμαρῶς ἀποδιδόντας εἰκότως ἄν τις εἴποι 'ἐπελάθου ὅτι ταῦτ' ἔλαβες ἐπὶ τῷ ἀποδοῦναι'; τοῦτο δὴ τοῖς θνητοῖς ἅπασι συμβέβηκεν. ἔχομεν γὰρ τὸ ζῆν ὥσπερ ⟨παρακαταθήκην ἣν ἀποδοτέον τοῖς Paton⟩ παρακαταθεμένοις θεοῖς ἐξ ἀνάγκης, καὶ τούτου χρόνος οὐδείς ἐστιν ὡρισμένος τῆς ἀποδόσεως, ὥσπερ οὐδὲ τοῖς τραπεζίταις τῆς τῶν θεμάτων, ἀλλ' ἄδηλον πόθ' ὁ δοὺς ἀπαιτήσει. Cfr. SENECA, *Cons. ad Pol.*, 10, 4; *Cons. ad Marc.*, 10, 1:
« Quicquid est hoc, Marcia, quod circa nos *ex adventicio* fulget, liberi, honores, opes, ampla atria et exclusorum clientium turba referta vestibula, clarum ⟨nomen⟩, nobilis aut formosa coniunx *ceteraque* ex incerta et mobili sorte pendentia *alieni commodatique apparatus* sunt; *nihil horum dono datur*: conlaticiis et ad dominos redituris instrumentis scaena adornatur; alia ex his primo die, alia secundo referentur, pauca usque ad finem perseverabunt. *Itaque non est, quod nos suspiciamus tamquam inter nostra positi*: *mutua accepimus. Usus fructusque noster est, cuius tempus ille arbiter muneris sui temperat*; *nos oportet in promptu habere, quae* ⟨in⟩ *incertum diem data sunt, et appellatos sine querella reddere; pessimi debitoris est creditori facere convicium* ». EPICT., *Ench.*, 11. – V. ancora F. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen* (Berlin, 1885), I, p. 203 sg.;

autore ci fa pensare che anche questo motivo sia derivato originariamente da Crantore, che come seguace fedele di Platone (1) dovrebbe aver sostenuto la stessa divisione accademica dei beni e che abbiamo già potuto citare come archegeta di altre dottrine fondamentali del nostro scritto. Inoltre gli argomenti della μετριοπάθεια, del ὅτι καινὸν οὐδὲν ἀτυχεῖν ἀνθρώπῳ e della παρακαταθήκη si trovano pure insieme in un passo di Filone (spiegato bene dal Wendland), il che non sarebbe un caso secondo il mio parere (2).

Per questo motivo il saggio nella sua condotta pratica deve far in modo di mantenere il suo possesso in limiti modesti, per ridurre le cause del dolore. Vengono dati tre esempi, due apoftegmi di Socrate che caratterizzano la sua mancanza di bisogni e la sua povertà alla maniera cinica come qualità degne di ammirazione – nel secondo Socrate vien introdotto addirittura come abitatore della botte, domicilio abituale di Diogene (3), – e incluso fra questi due apoftegmi un caso avvenuto alla corte dell'imperatore Nerone. La quintessenza di quella terza storiella consiste nella raccomandazione, rivolta a Nerone da un filosofo, di non tener troppo al possesso delle cose materiali, poichè in tal caso potrebbe provare dolore per la loro perdita. Benchè dunque elementi cinico–stoici facciano capolino, non vengono sotto nessun rispetto decisamente affermati, rimanendo fedele l'autore alla sua attitudine moderata ossia platonico–peripatetica. Nella terza parte dello scritto, non ancora analizzata, lo vedremo continuare nella stessa maniera.

I ragionamenti generali adoperati dall'autore in questa parte ce lo mostrano di nuovo completamente sulle tracce di un preciso originale greco che va riproducendo passo per passo. Ma data la scarsa originalità di quei pensieri, comuni, come abbiamo dimostrato, alla letteratura accademico–peripatetica περὶ λύπης, dobbiamo ora ricorrere ad un esame più accurato degli esempi allegati alle argo-

W. SCHMIDT in PAULY–WISSOWA, Suppl. 6 (1935), p. 67, 36 sgg. (Favorinus); TH. NISSEN, *Diatribe und Consolatio in einer christlichen Predigt des achten Jahrhunderts*, «Philologus», 92 (1937), p. 179 (Andrea di Creta, *Patr. Gr.*, 97, pp. 1268–1301).

(1) V. p. es. la concezione platonica della morte [PLUT.], *Cons. ad Ap.*, 109 B, 115 B (attinta all'Eudemo di Aristotele).

(2) FILONE, *De Abrah.*, 256 sgg. (IV, p. 56, 7 C.): τοιαύτην γὰρ ἀποβαλὼν κοινωνὸν τοῦ σύμπαντος βίου . . . ., τῆς λύπης ἐπαποδυομένης ἤδη καὶ κατὰ τῆς ψυχῆς κονιομένης ὥσπερ ἀθλητὴς ἐπεκράτησε ῥώσας καὶ θαρσύνας εὖ μάλα τὸν ἀντίπαλον φύσει τῶν παθῶν λογισμόν, ᾧ συμβούλῳ παρὰ πάντα τὸν βίον χρώμενος τότε διαφερόντως ἠξίωσε πείθεσθαι τὰ βέλτιστα παραινοῦντι καὶ συμφέροντα. (257) ἦν δὲ ταυτί· μήτε πλέον τοῦ μετρίου σφαδᾴζειν ὡς ἐπὶ καινοτάτῃ καὶ ἀγενήτῳ συμφορᾷ μήτε ἀπαθείᾳ καθάπερ μηδηνὸς ὀδυνηροῦ συμβεβηκότος χρῆσθαι, τὸ δὲ μέσον πρὸ τῶν ἄκρων ἑλόμενον μετριοπαθεῖν πειρᾶσθαι, τῇ μὲν φύσει τὸ οἰκεῖον χρέος ἀπολαβούσῃ μὴ δυσχεραίνοντα, τὸ δὲ συμβεβηκὸς ἡσυχῇ καὶ πρᾴως ἐπελαφρίζοντα. . . . . (259) καθάπερ δὲ οὐδεὶς ἂν ἄχθοιτο τῶν μετρίων χρέος ἢ παρακαταθήκην ἀποτίνων τῷ προεμένῳ, τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ τῆς φύσεως ἀπολαμβανούσης τὰ οἰκεῖα χαλεπαίνειν ᾤετο δεῖν, ἀλλὰ τοῖς ἀναγκαίοις ἀσμενίζειν.

(3) Vedi ZELLER, *Philosophie der Griechen*, II 4, p. 317 nota 5. G. A. GERHARD, *Phoinix von Kolophon* (Leipzig–Berlin, 1909), p. 117 nota 1.

mentazioni di questa parte per procedere, mediante argomenti piuttosto esteriori, alla questione cronologica dello scritto modello che ha bisogno di essere sviscerata. Cominciamo dalla lettera consolatoria che Alessandro Magno avrebbe mandato a sua madre prima di morire, la quale forse rappresenta la pagina più bella di questo nuovo scritto. Olimpiade non doveva piangere, ma piuttosto comportarsi in modo degno della propria condizione eccezionale (1), doveva infatti costruire una nuova grande città e ivi far affluire da tutte le tre parti della terra coloro che non fossero colpiti dal dolore; poichè le cerimonie funebri per la morte di Alessandro non dovevano in nessun modo eguagliarsi a quelle abituali, ma invece costituire una dimostrazione di gioia. La regina madre eseguì la volontà del figlio, ma nel giorno stabilito della cerimonia nessuno si presentò. Allo stupore di Olimpiade fu risposto, che non si era riusciti a trovare nessuno immune da dolore. Allora essa si consolò. La parte essenziale di quel consiglio dato dal re–modello sembra esser un motivo tradizionale di filosofia popolare anche esso, come provano i passi paralleli che si trovano in una bellissima lettera consolatoria ascritta a Giuliano e nello scritto di Luciano intitolato *Demonax* (2). Ma – nella tradizione antica almeno – quel motivo fa parte di una corrispondenza leggendaria di Alessandro soltanto nel nostro scritto e in un solo codice dello Pseudo–Callistene, che appartiene al cosidetto gruppo B fra le diverse versioni della storia romanzesca di Alessandro Magno (3). Però la forma della lettera conservataci in quel codice del romanzo è sotto ogni riguardo inferiore a quella dello scritto–modello di al–Kindī, come è evidente già da un esame superficiale (4). Ora l'opera dello Pseudo–Callistene è verosimilmente stata com-

(1) Anche questo motivo è un τόπος: cfr. infatti *Cons. ad Liv.*, 345: « quid deceat Drusi matrem matremque Neronis | aspice quo surgas aspice mane toro. | non eadem volgusque decent et lumina rerum, | est quod praecipuom debeat ista domus. | imposuit te alto Fortuna locumque tueri | iussit honoratum, Livia, perfer onus ». [Cfr. anche SENECA, *Cons. ad Marc.*, 4, 2: « illa (scil. Iulia Augusta) in primo fervore cum maxime impatientes ferocesque sunt miseriae consol⟨andam se⟩ Areo philosopho viri sui praebuit et multum eam rem profuisse sibi confessa ⟨est⟩ ». Cfr. CIC., *Ep. ad. Brut*, 1, 9, 2; SENECA, *Cons. ad Pol.*, 5, 4–5].

(2) GIULIANO, *Epist.*, 201 (I, 2, p. 229 [Bidez]) = DEMOCRITO, *Vors.* 68 [55], A 20. LUCIANO, *Demonax*, 25, Cfr. sotto nota 4.

(3) I. ZACHER, *Pseudo-Kallisthenes* (v. sopra p. 8 nota 7), p. 190; E. ROHDE, *Ueber griechische Novellendichtung und ihren Zusammenhang mit dem Orient* (« Verh. Philologenvers. Rostock », 1875), p. 68 sgg. (= *Der griechische Roman*3 [1914], p. 599 sgg).

(4) Cod. Leid. Vulcanii n. 93 (saec. XV), ed. MEUSEL, « Jahrb. f. kl. Phil. », Suppl. V (1864–1872), p. 790 (cp. 33): προσέταξε δὲ γράψαι ⟨πρὸς⟩ τὴν μητέρα αὐτοῦ οὕτως. βασιλεὺς Ἀλέξανδρος τῇ γλυκυτάτῃ μοι μητρὶ χαίρειν. δεξαμένη μου ταύτην τὴν τελευταίαν γραφὴν ποίησον ἄριστον πολυτελῆ εἰς ἀντάμειψιν τῆς ἄνω προνοίας τὸν τοιοῦτόν σοι παρασχούσης υἱόν. πλὴν εἰ βούλει με θεραπεῦσαι, αὐτὴ δι' ἑαυτῆς πορευθεῖσα συνάγαγε πάντας μικρούς τε καὶ μεγάλους, πλουσίους καὶ πένητας ἐν τῷ ἀρίστῳ, λέγουσα πρὸς αὐτούς· ἰδοὺ τὸ ἄριστον ἡτοίμασται· δεῦτε οὖν χυθέντες· πλὴν μηδεὶς ἐξ ὑμῶν ⟨ὃς⟩ ἔχει θλίψιν ἢ νῦν ἢ ἔκπαλαι εἰσέλθοι, ὅτι οὐ θλίψεως ἄριστον ἐποίησα, ἀλλὰ χαρᾶς. ἔρρωσο μῆτερ. – Τοῦτο δὲ ποιήσασα ἡ Ὀλυμπιάς, οὐδεὶς παρεγένετο ἐν τῷ ἀρίστῳ οὔτε μικρὸς οὔτε μέγας, οὐ πλούσιος οὐ πένης εὑρέθη δίχα θλίψεως. εὐθὺς οὖν ἐπέγνω ἡ μήτηρ

pilata nel terzo secolo della nostra èra, prima del 300 [1]. Possiamo dunque tenere per fermo che la nostra lettera sia attinta ad una delle numerose corrispondenze apocrife di Alessandro composte nei secoli più tardi dell'età imperiale [2], oppure che l'autore di quel brano del gruppo B l'abbia preso dallo scritto-modello di al-Kindī. Abbiamo così un considerevole argomento indipendente per una datazione relativamente tarda del nostro scritto [3]. Inoltre l'atteggiamento favorevole verso Alessandro, trattato da re-filosofo, è un argomento nuovo per escludere ogni base stoica del nostro scritto [4], fornendoci invece un ulteriore elemento indipendente che ci permetterebbe di collegarlo all'attitudine di Plutarco [5] o Temistio [6].

La storia del prezioso padiglione dell'imperatore Nerone e del colloquio avuto con un certo filosofo in questa occasione (IX, 6-8) si trova anche in un passo degli scritti filosofici di Plutarco, tanto studiati nell'ultima antichità, e precisamente nel trattatello intitolato *De cohibenda ira* [7]. Ma in Plutarco è

αὐτοῦ τὴν σοφίαν αὐτοῦ καὶ ὡς ὅτι ἐκ τῶν ὄντων ἐξῆλθεν Ἀλέξανδρος, καὶ χάριν παραμυθίας ἔγραψεν ταῦτα, ὡς ὅτι οὐ ξένον τι συνέβη τοῦτο (?) ἀλλὰ ⟨τὸ⟩ τοῖς πᾶσι συμβὰν καὶ συμβαῖνον. [V. anche LOEWENTHAL (sopra p. 9 nota 3)].

(1) Cfr. PAULI-WISSOWA s. v. « Kallisthenes », p. 1719 (W. Kroll).

(2) E. SCHWARZ, *Fünf Vorträge über den griechischen Roman* (Berlin, 1896), p. 97.

(3) Ricordiamo inoltre che G. POHLSCHMIDT (*Quaestiones Themistianae*, Diss. Münster, 1908, p. 80 sgg.) ha potuto mostrare delle rassomiglianze interessanti fra Temistio e la lettera pseudaristotelica Περὶ βασιλείας (tradotta dall'arabo da J. Lippert, Diss. Berlin, 1891), la quale da parte sua è stato modello di un passo dello Pseudo-Callistene (III, 27), cfr. A. AUSFELD, *Der griechische Alexanderroman*, p. 104.

(4) V. ultimamente J. STROUX, *Die stoische Beurteilung Alexanders des Grossen*, « Philol. », 88, 1933, p. 222 sgg. M. H. FISCH, *Alexander and the Stoics*, « American Journal of Philology », 58 (1937), p. 59 sgg., 129 sgg. (Una storiella sconosciuta di carattere simile si trova presso al-Bīrūnī, cfr. KAHLE, ZDMG, 90 [1936], p. 339 nota 3).

(5) V. Περὶ τῆς Ἀλεξάνδρου τύχης ἢ ἀρετῆς. W. HOFFMAN, *Das literarische Porträt Alexanders des Grossen im griechischen und römischen Altertum* (Diss. Leipzig, 1907), p. 87 sgg., 97 sgg.; F. WEBER, *Alexander der Grosse im Urteil der Griechen und Römer bis in die konstantinische Zeit* (Diss. Giessen, 1909), 69 sgg. O. BRENDEL, *Der Schild des Achilleus* « Die Antike », (1936), 272 sgg.

(6) P. es., *or.* 7, p. 106 D.; *or.* 9, p. 148, 8; *or.* 10, p. 155, 20; *or.* 16, p. 248,22.

(7) *De ira coh.*, 13, 461 *c*: ἀφεκτέον οὖν τῷ πρὸς ὀργὴν φαύλως ἔχοντι καὶ τῶν σπανίων καὶ περιττῶν, οἷον ἐκπωμάτων καὶ σφραγίδων καὶ λίθων πολυτελῶν· ἐξίστησι γὰρ ἀπολλύμενα μᾶλλον τῶν εὐπορίστων καὶ συνήθων. διὸ καὶ τοῦ Νέρωνος ὀκτάγωνόν τινα σκηνὴν ὑπερφυὲς κάλλει καὶ πολυτελείᾳ θέαμα κατασκευάσαντος, 'ἤλεγξας', ἔφη ὁ Σενέκας, 'πένητα σεαυτόν· ἐὰν γὰρ ταύτην ἀπολέσῃς, ἑτέραν οὐ κτήσῃ τοιαύτην'. καὶ μέντοι καὶ συνέπεσε τοῦ πλοίου καταδύντος ἀπολέσθαι τὴν σκηνήν· ὁ δὲ Νέρων ἀναμνησθεὶς τοῦ Σενέκα μετριώτερον ἤνεγκεν. Cfr. la versione siriaca del passo presso LAGARDE, *Analecta Syriaca* (1858), p. 195, 5 (cfr. sopra p. 10 nota 3), dove Seneca vien sostituito con 'un uomo'. Cfr. KAHLE, loc. cit., p. 337 sgg.: « Plutarch hat in dem Buche vom Zorn berichtet ». [Ritengo possibile che al-Bīrūnī, conoscendo tanto lo scritto di al-Kindī quanto una versione orientale del trattato di Plutarco, abbia contaminato tutte e due le cose. L'opinione del Kahle - il quale vorrebbe fare risalire al-Bīrūnī a una traduzione dello scritto perduto di Plutarco intitolato Περὶ ὀργῆς - mi sembra poco verosimile].

l'imperatore stesso che si fa costruire questo padiglione [1] e inoltre il filosofo ammonitore, Seneca, vien espressamente nominato [2]. Il colloquio – riferito in sostanza ambedue le volte con uno scopo non troppo diverso – dovrebbe riportarsi a cosa avvenuta realmente durante il governo di Nerone: a cui mi sembra far cenno forse anche Suetonio – con una intonazione ben diversa [3] – e che sarebbe probabilmente anche stata raccontata da Plutarco nella sua biografia oramai perduta di Nerone. Però non esiste nessuna necessità di attribuire lo scritto–modello di al–Kindī per questa ragione a Plutarco, dato il fatto che anche in altri casi Temistio riproduce pensieri ed esempi già usati da altri filosofi [4]. Potrebbe piuttosto darsi che Plutarco, proprio nel suo scritto Περὶ ἀλυπίας (oramai perduto come si sa), abbia inserito lo stesso aneddoto, – come lo Henze ha giustamente osservato a proposito dei due scritti perduti Περὶ ψυχῆς, attribuiti tanto a Temistio quanto a Plutarco, ai quali si riferisce Stobeo nella sua vasta opera [5], – e che Temistio l'abbia attinto da questa trattazione dell'argomento. Nerone vien citato da Temistio in diversi passi come esempio del tiranno in luogo delle figure dei tiranni tradizionali greci, ma anche due volte per la sua attitudine mite verso il filosofo Musonio, il che corrisponderebbe bene all'aneddoto raccontato da al–Kindī [6]. Il filosofo kindiano cerca di tenerlo lontano dal lusso eccessivo, Musonio presso Temistio 'lo consigliava in bella maniera a non suonare la cetra'.

Che si confondano talvolta apoftegmi di Socrate e di Diogene è una cosa assai nota agli studiosi [7]. Anche il fatto che il riavvicinamento di Socrate e

(1) Però anche il traduttore siriaco dello scritto di Plutarco rende κατασκευάσαντος con '*fu offerto*'. Prosegue: «'Vedi come tu sei misero. Se esso fosse distrutto, non saresti capace di costruirne uno simile'. La qual cosa anche avvenne. Infatti affondò la nave, e fu distrutto il padiglione».

(2) In *F* il filosofo vien chiamato Aristānīs (?) e Aristone (v. infra p. 40). Ora conosciamo un Aristone da SENECA, *Epist.*, 26, 6 il quale essendoci noto dall'epoca di Tiberio e Caligula (STEIN, *Prosopographia Imperii Romani*, I [1933], p. 205), potrebbe bene aver ancora sopravvissuto nei tempi di Nerone.

(3) SUETONIO, *Nerone*, 40, 3: « ut vero consulto Delphis Apolline, septuagensimum ac tertium annum cavendum sibi audivit, quasi eo demum obiturus, ac nihil coniectans de aetate Galbae, tanta fiducia non modo senectam sed etiam perpetuam singularemque concepit felicitatem, ut amissis naufragio pretiosissimis rebus, non dubitaverit inter suos dicere pisces eas ibi relaturos ».

(4) V. p. es. PAULY–WISSOWA s. v. «Themistios», p. 1669 sgg.; BUECHELER, loc. cit. (sopra p. 15 nota 3), p. 449 nota 1 (= *Kleine Schriften*, II, p. 20 nota 1).

(5) Cfr. HENSE ad *Stob.*, IV, 52 ^{b}, 45 (vol. V, p. 1086): « idem narrat Plutarchus De tranqu. an. 469 e et vita Marii cp. 46. Sed cur Plutarcho adsignanda sit ecloga Stobaei suadente Wyttenbachio nulla causa est ». Cfr. HENSE « Rhein. Mus. », 73 (1920–24), p. 301 nota 1.

(6) *or.* 34, p. 460, 8 D: καλῶς Νέρωνα ἀπετρέπετο Μουσώνιος κιθαρῳδοῦντο; *or.* 7, p. 112, 12: Νέρωνος... ἀοίδιμος ἡ πρὸς Μουσώνιον ἐπιείκεια.

(7) V. p. es. TELETE ap. STOB., III, 43, 12 (ὅπερ Διογένης ἐποίησεν πρὸς τὸν πολυτελῆ). Quasi lo stesso riferisce Plutarco di Socrate, *De tranq. an.*, 470 f. Si confrontino i detti dei sette saggi.

Diogene diventa più intenso nell'ultima antichità, da Luciano in poi, è stato già messo in luce da Bernays, Helm e molti altri [1]. Ma restiamo nondimeno sorpresi di trovare nel nostro scritto nella botte leggendaria non Diogene [2], ma Socrate (IX, 9).

Infatti questa contaminazione dei due personaggi finora non ci è attestata da nessun autore greco o latino. Stranamente però essa ricorre spesso nella tradizione araba [3], forse attinta a questo passo di al-Kindī oppure ai suoi scritti dedicati apposta alla figura di Socrate [4]. Per spiegare questa singolarità ci resta anche – se desideriamo scaricarne l'autore dello scritto-modello di al-Kindī – la ipotesi di una corruttela posteriore del testo greco, oppure di una svista del traduttore [5]. L'aneddoto stesso portando il colore tipico dei detti attribuiti al famoso filosofo cinico ed essendo rimasto sconosciuto finora, se non mi sbaglio, merita di essere inserito in una raccolta futura degli apoftegmi di Diogene.

CAPITOLO X-XIII.

La terza parte dello scritto, lasciando di più in più i precetti ed i rimedi particolari svolti nei capitoli anteriori, riprende la questione dei veri beni, trattata già nella parte introduttiva. Essa la riprende però da un punto di vista diverso, combattendo l'atteggiamento indirizzato unicamente verso il piacere, rivolgendosi cioè contro l'opinione di Epicuro. L'esposizione deriva dalla considerazione della posizione predominante dell'uomo dovuta alla ragione. L'uomo non sa bene servirsi dei doni che gli sono stati concessi per elevarsi al disopra dello

(1) V. p. es. R. HELM, *Lucian und Menipp* (Leipzig-Berlin, 1906), p. 211 nota 1. MASSIMO TIRIO, *or.* 36, 6, p. 126*b*. Si può pensare anche alle epistole cosidette socratiche, composte nei primi secoli della nostra era (cfr. J. SYKUTRIS, *Die Briefe des Sokrates und der Sokratiker* [Paderborn, 1935], p. 121 sg. et passim; PAULY-WISSOWA-KROLL, Suppl. V [1931], s. v. « Sokratikerbriefe »).

(2) V. sopra p. 21 nota 3.

(3) V. K. MERKLE, loc. cit. (cfr. sopra, p. 9 nota 3), p. 35, ed anzitutto P. KRAUS, *Raziana*, I (« Orientalia », IV, 1935), p. 300 sgg.

(4) V. *Fihr.*, 260 *b a* U, I, 212; *Qifṭī* 374 (Flügel, nn. 85-199). Si conosceva un particolare scritto di al-Kindī dedicato apposto agli apoftegmi di Socrate, v. Flügel, n. 196: كتاب رسالته في الفاظ سقراط.

(5) V. BAUMSTARK, *Lucubrationes* ecc. (cfr. p. 10 nota 3) sulla tradizione testuale degli scritti di Temistio presso il traduttore siriaco (loc. cit., p. 464 sgg.). In un caso simile, nella versione siriaca di Περὶ ἀρετῆς che sostituendo Demetrio a Antigono come conquistatore di Megara smentirebbe tutta la nostra tradizione storica al riguardo, l'errore è stato attribuito al traduttore, e meritamente, come sembra (v. BUECHELER, loc. cit., [sopra p. 15 nota 3], p. 448 nota 1). – Un apoftegma sconosciuto di Socrate si trova presso Bryson (ed. Plessner, v. sopra p. 9 nota 4), p. 86 sgg. Cfr. GEFFCKEN, « Rhein. Mus. », 84 (1935), p. 241. [La testimonianza di Ḥunain ibn Isḥāq (v. p. 9 nota 3; p. 30 nota 3) mi sembra offrirci piuttosto un argomento molto considerabile per l'origine greca di quella contaminazione. Cfr. anche LOEWENTHAL, loc. cit].

stato di necessità, se egli li adopera soltanto per farsene bello in omaggio al piacere (1). ‘ La sua felicità terrena vien turbata così, i suoi malanni crescono e i suoi dolori non scemano ’. Siffatta condanna di Epicuro, che risale forse fino ai tempi della fondazione della sua scuola ed è abbastanza comune nella filosofia accademica (2), non è estranea a Temistio, che si sforza di staccarsi nettamente da quella forma di vita, astenendosi però da ogni polemica eccessiva (3). L’argomentazione particolare adoperata dall’autore – modello di al–Kindī, rassomiglia alla confutazione accademica degli epicurei – conservataci da Massimo Tirio XXXI e ultimamente messa nel suo giusto rilievo dal Bignone – senza però aggiungervi elementi nuovi (4).

Fra le varie argomentazioni che concorrono ad accrescere verosimiglianza – pur senza darle rigore di necessità – alla conclusione che lo scritto–modello di al–Kindī sia dovuto alla penna di Temistio, è di massima importanza quella di natura stilistica, attinta all’esempio allegorico che segue, col quale l’autore illustra le sue esposizioni più generiche. Non si tratta di qualche cosa di simile

(1) Cfr. p. es. TEM., *or.* 34, p. 445, 10: εἰ τοίνυν τις ἔροιτο ὑμᾶς ὅτῳ μάλιστα τῶν λοιπῶν ζῴων ἄνδρωπος διενήνοχε καὶ διὰ τί τῶν ἄλλων ζῴων ἄρχει τε καὶ κρατιστεύει, τίς οὕτω πόρρω κατέστηκε λόγου ὥστε μὴ ἐννοεῖν ὅτι λόγος ἐστὶ τὸ πρεσβεῖον αὐτῆς τῆς φύσεως; οὐ γὰρ δὴ ἰσχὺς τοῦ σώματος οὐδὲ ὠκύτης οὐδὲ τῆς αἰσθήσεως ἀρετή· ἀλλὰ τούτοις ἅπασιν οὐδὲ ἔστιν εἰπεῖν ὅσον ἀπολειπόμεθα τῶν θηρίων καὶ τῶν ὀρνίθων. τούτο τοίνυν τὸ πλεονέκτημα τοῦ ἀνθρώπου εἰ μὲν καλῆς τύχῃ παιδαγωγίας, παρέχει ζῷον ἐπὶ τῆς γῆς θεογενές, ε ἰδὲ κακῆς, ποιεῖ θηρίον ἄρκτων δυσμαχώτερον καὶ συῶν. κακίᾳ γὰρ λόγος ὑπηρετῶν ὅπλον ἐστὶ λίαν δυσκαταγώνιστον. *De virt.*, p. 449 sgg. G.-B.

(2) V. ultimamente E. BIGNONE, *L’Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, (Firenze, 1936) *passim* e p. es. PLUT., *De tranqu. an.* 470[a]: οἱ δὲ πολλοὶ ποιήματα μέν, ὡς ἔλεγεν ’Αρκεσίλαος, ἀλλότρια καὶ γραφὰς καὶ ἀνδριάντας οἴονται δεῖν ἀκριβῶς καὶ κατὰ μέρος ἕκαστον ἐπιπορευόμενοι τῇ διανοίᾳ καὶ τῇ ὄψει θεωρεῖν, τὸν δὲ ἑαυτῶν βίον ἔχοντα πολλὰς οὐκ ἀτερπεῖς ἀναθεωρήσεις ἐῶσιν, ἔξω βλέποντες ἀεί κτλ. Per la polemica Περὶ τρυφῆς cfr. p. es. WENDLAND, loc. cit. (v. sopra p. 11 nota 1), p. 8 sgg., 15, 16 sgg., 24 sgg.

(3) Vedi GIULIANO, *Lettera al filosofo Temistio*, 255[b]: καὶ σὺ δὲ ἔοικας τοῦτο καταμαθὼν προκαταλαμβάνειν ἡμᾶς ταῖς εἰς τὸν ’Επίκουρον λοιδορίαις καὶ προεξαιρεῖν τὴν τοιαύτην γνώμην. φὴς γάρ που σχολὴν ἐπαινεῖν ἀπράγμονα καὶ διαλέξεις ἐν περιπάτοις προσήκειν ἐκείνῳ. ibd. 259[b]... ἆρά σοι φαίνεται τὴν ’Επικούρειον θαυμάζειν ἀπραγμοσύνην καὶ τοὺς κήπους καὶ τὸ προάστειον τῶν ’Αθηναίων καὶ τὰς μυρρίνας καὶ τὸ Σωκράτους δωμάτιον; ἀλλ’οὐκ ἔστιν ὅπου γε ἐγὼ ταῦτα προτιμήσας τῶν πόνων ὤφθην TEMISTIO, *De virt.*, p. 440, 23, 441, 30, 445, 22 – 446, 29 G.-B. (cfr. BIGNONE, loc. cit., I, p. 350); *or.* 34, p. 471, 9: μὴ οὖν ἀπρὶξ ἔχου τοῦ ῥήματος μηδέ, ὅτι Πλάτων ἐν Πολιτείᾳ τοὺς ἀπὸ τῆς θείας θεωρίας καταβαίνοντας εἰς τὴν ἀνθρωπίνην ὑποκορίζεται τούτῳ τῷ ῥηματίῳ, οἴου καὶ μικρὸν πολιτεύεσθαι, ἀλλ’ ἐννόει τὸ ἄνω καὶ κάτω ὡς οὐχ ἁπλοῦν, ἀλλ’ ’Επίκουρος μὲν μικρός, καὶ ὅστις ζηλωτὴς ’Επικούρου σαρκὸς ἡδονὴν τεθαυμακώς, Πλάτων δὲ ἄνω ἀεὶ, καὶ ὅστις ἕπεται Πλάτωνι τὴν πρὸς θεὸν ὁμοίωσιν μεταδιώκων. ἡμεῖς δὲ ἐν μεταιχμίῳ, ἀγαπῶντες εἰ ποτὲ μὲν ἄνω εἴημεν, ποτὲ δὲ κάτω, καὶ τὸ κάτω δὲ ἡμῶν οὐ παντάπασι κάτω ἐστίν, ἀλλ’ ἄνωθεν ἐξῆπται καὶ ἀπευθύνεται. *or.* 20, p. 289, 2 sg.: πρὸς μὲν δὴ Πλάτωνα τὸν σοφὸν οὔτε αὐτὸς ἐστασίασε οὔτε ’Αριστοτέλη ῥᾳδίως ᾤετο. ’Επίκουρον δὲ τὸν Νεοκλέους κομψὸν μὲν ἡγεῖτο καὶ τῶν ἀτόμων οὐκ εἶναι τομόν, εἰσελκυσάμενος δ’ ἂν αὐτὸν πολλάκις ὅσον ἐπιδεῖξαι τοῖς ἀγνοοῦσι ὡς τάχιστα ἀπέπεμπεν ἐκ τοῦ καταλόγου, μύρον κατὰ τῆς κεφαλῆς καταχέας, ἅτε ἐραστοῦ τῆς ἡδονῆς.

(4) Vedi BIGNONE, loc. cit., I, p. 348 sgg.

per esempio al paragone della caverna nella Repubblica di Platone, cioè di una visione nuova e chiara della natura delle cose, ma di una illustrazione allegorica di nozioni già acquisite dalla tradizione, escogitata in secondo tempo per parte dell'autore senza alcun afflato artistico. Troveremo un simile esempio nel capitolo che segue, che ci offrirà inoltre la possibilità di analizzare esattamente gli elementi, sui quali l'autore, in quel dato caso, s'accinge a compilare l'allegoria. Ora Temistio predilige inserire tali favole nelle sue orazioni (1) e svilupparle largamente fino alla noia, trattando le particolarità delle figure allegoriche oppure delle località con precisione pedantesca. Si ricordino per esempio la storia di Ercole al bivio oppure la descrizione esatta delle due donne che rappresentano la Filosofia e la Retorica (2). Ma vi è di più. Nell' allegoria nostra, gli uomini nel loro agire vengono paragonati a coloro che salgono in una nave e si fanno condurre ad un porto per provvedere ai loro affari. I naviganti si possono dividere in gruppi diversi in base al modo di condursi dopo lo sbarco a terra. Gli uni possono servire di modello (3), altri sono in qualche misura censurabili (4), due altri gruppi incorrono in pericoli assai molesti e gravi (5). Orbene, il

(1) V. p. es. *or.* 1, p. 10, 10: ἀλλ' ὁ μὲν λόγος εἰκόνα παγκαλὴν παραδείγματος ὑπερφυοῦς ἐξευρὼν ἐνδιατίβειν σπουδάζει τῇ θέᾳ. *or.* 24, p. 367, 3: φιλόμυθον γάρ πως γένος ἀεὶ τὸ ἡμέτερον. *De virt.*, p. 440 G.-B.: «Damit ihr mir aber leicht folgt, wenn ich zeige, wie viele Unterschiede zwischen diesem Wege sind und den von früheren Philosophen als zum Hafen des Gedeihens führende eröffneten, so will ich in den Anfang meiner Rede eine Darlegung voll Annehmlichkeit einflechten, wie es die Aerzte machen, wenn sie ein starkes Heilmittel geben; sie bestreichen nämlich den Rand des Bechers mit Honig und Wein». (Segue una lunga allegoria) . . . . . p. 442: «Das Beispiel und die Allegorie für das, worüber ich reden wollte, ist zu Ende». – LIBANIO, *Epist.*, 1061,

(2) *or.* 32, pp. 339, 7 – 342, 10, 366 sgg. Si lascia di parecchio addietro il modello di Senofonte con la sua descrizione precisa e minuta delle acconciature del capo e del vestito delle due donne. *or.* 27, p. 407, 18–408, 24 (allegoria e mito di Prometeo), 408, 25–409, 20 (preparazione dell'anima per il seminamento). – V. anche *or.* 24, p. 371, 6 sgg., e SCHENKL, « Wien. Stud. », 20, 1899, p. 99.

(3) XI, 2 – Essi tornano subito sulla nave dopo di aver finito il loro affare, trovano colà il posto più ampio e più comodo, e raggiungono la loro patria in pace.

(4) XI, 3 – Ma pur sempre censurabili. Essi lasciano il corso libero ai sensi in modo che si dilettano passando vicino alla bellezza dei prati, delle pietre preziose e delle conchiglie marine, e godono il profumo dei fiori e degli alberi e ascoltano il canto degli uccelli. In questa maniera essi, a motivo del tempo perduto nel cammino, trovano a bordo un posto più stretto e più incomodo.

(5) XI, 5–6 – Gli uni non si contentano di queste soddisfazioni passeggere, ma raccolgono ciò che hanno incontrato lungo il percorso e per questo ottengono in ricambio un viaggio per mare ancora più scomodo e pieno di preoccupazioni per paura di perdere qualcuna di queste cose. Gli altri finalmente si dimenticano a tal punto di se stessi da smarrire la strada e darsi al godimento eccessivo di queste cose a prezzo delle preoccupazioni più gravi. Una parte di loro avendo dimenticato l'ora della partenza diviene vittima di bestie feroci o di una sciagura per qualche sconvolgimento naturale. Quelli tuttavia che ancora all'ultimo momento sono riusciti a guadagnare la nave pesantemente carichi ottengono non soltanto il posto più scomodo, ma ammalandosi inoltre per il puzzo della merce in via di deperimento, sono costretti a buttarla in mare.

caso vuole che proprio in Temistio noi troviamo un'allegoria molto simile a quest'ultima, tanto nello schema fondamentale quanto nella pedantesca minuzia dei particolari. All'inizio del discorso Περὶ ἀρετῆς, pervenutoci soltanto in una versione siriaca, i tre modi di condursi dei Cinici, dei Peripatetici e degli Epicurei vengono pure paragonati allegoricamente a quella di uomini che fanno un viaggio, che, in verità, questa volta vien compiuto per terra [1]. La descrizione di questo viaggio è fatta con una forza di intuizione egualmente scarsa, che si preoccupa delle cose più banali [2]. Cosi il confronto delle due allegorie contribuisce molto a sostenere la nostra ipotesi che il modello di al-Kindī risalga a Temistio.

Un altro esempio di questa specie ci offre il successivo capitolo XII, che ci riconduce, variando un motivo comune alla letteratura consolatoria, al credo platonico dell'inizio. Come male massimo vale per tutti gli uomini la morte [3]. Ma tuttavia come si può mostrare che la morte è un male soltanto per colui, il quale non partecipa dell'essenza della vita e della morte, e che ignora che l'uomo va definito soltanto come un essere mortale, dotato di ragione, così anche la perdita di beni materiali non può rappresentare un male e cagionare una preoccupazione giustificata, quando la distruzione di tutta quanta l'esistenza sensi-

(1) *a*) Epicuro, pp. 440, 23–441, 30: « Der Weg, den Epikuros gezeigt, ist bepflanzt voll Bäume und die Wiesen auf ihm sind angenehm, und von Myrthen und Zypressen ist er beschattet und verteilt sind auf ihm Herbergen voll von Befriedigungen und Mahlzeiten und Weinen und Genüssen und Früchten und Ergötzlichkeiten und Gesang der Vögel, die in den Bäumen nisten, und Stimmen, die süsser und schmeichelnder als die der Sirenen sind . . . . . Indem ich aber anfing (diesen Weg) zu gehen, gingen Subordination und Enthaltsamkeit von mir weg und Reue und Elend folgten mir. Von allem diesem Guten aber, davon die Wege voll waren, war umsonst auch nicht ein weniges zu erhalten, denn sowohl die Bewirtungen erforderten viel Silber und Gold, als auch der Schatten der Bäume ward um Zahlung erkauft und die Gesänge der Vögel wurden nicht umsonst gehört, und zu klein wären die Schätze der Lyder gewesen, dass sie nicht sofort erschöpft worden wären, aber auch das Reittier, das mit mir war, hatte angefangen zu magern, es gab dafür kein Futter, und die Sache nötigte, um hohen Preis Gras zu kaufen. Es kam aber auch die Klage (?), dass in der Höhe Räuber wohnten, zornige gewalttätige schreckliche Männer, und zwei Burgen waren in der Mitte des Weges, eine genannt die der Macht und die andere die der wechselnden Umstände; von ihnen stiegen plötzlich Räuber herab und raubten den Wegvorrat, und oft liessen sie den Wanderer ausgezogen und einsam, oft aber machten sie sich auch an sein Reittier und nahmen es mit » ecc. Tanto basterà per far vedere il carattere così simile delle due argomentazioni allegoriche. Analogamente vengono descritte *b*) la via seguita da Aristotele (pp. 441, 31–442,9) e *c*) quella di Socrate ed Antistene (p. 442, 10–27). [Cfr. p. 63].

(2) Carattere comune dei due discorsi è anche che non ci si debba tuttavia adattare alle conseguenze della dottrina cinica. – È chiaro inoltre che anche il quadro esposto da al-Kindī deve illustrare diversi βίοι secondo il gusto dell'antichità declinante, di un'epoca cioè che anche non poteva più comprendere un poeta se non attraverso una allegoria. Può darsi bene, ma non è necessario supporre che nell'originale greco fossero indicate anche le singole scuole filosofiche che per il lettore arabo non avrebbero avuto valore.

(3) Cfr. anche B. LIER, loc. cit. (v. sopra p. 11 nota 4), §§ 30, 31 (« mors non poena hominibus, sed lex naturae »); 35 (« mortem malum non esse »).

bile con la morte non è un male. Per gli uomini è soltanto difficile avere in terra una rappresentazione esatta di ciò che sarà la vita futura e di superare così il timore ingiustificato della morte. Ora per rendere plastico il concetto dell'immortalità, l'autore ricorre a un procedimento allegorico. Egli stranamente immagina che l'alimento, il seme, l'embrione abbiano coscienza del loro rispettivo stadio di vita nè più nè meno dell'uomo completo e conoscano già in precedenza le loro successive trasformazioni: il trasportarsi cioè dell'alimento nei testicoli, del seme nell'utero, dell'embrione nella figura umana. Il dolore esisterebbe allora per essi nell'attesa della tramutazione, come anche dopo la tramutazione, se si esigesse il ritorno nello stato primitivo. La stessa cosa è della vita al di qua e di quella al di là. Noi erroneamente avendo paura della morte ci addoloriamo nel pensare ad essa. Se invece si dicesse all'anima che ha raggiunto il *cosmos noëtos*, che essa deve ritornare nel mondo in cui stava prima, essa proverebbe un doppio dolore come se ad un uomo che sta di qua si dicesse di ritornare nell'utero materno. Si può ancora vedere chiaramente, come l'autore abbia edificato la sua prova allegorica, che malgrado, la sua natura astrusa e barocca, ha tuttavia una sua certa forza persuasiva. Il paragone della nascita e della morte ci vien attestato in modo simile da un bellissimo passo di Seneca come motivo tradizionale di filosofia popolare [1]. La personificazione di cose non personali – dell'alimento e cosi via – cioè il motivo εἰ φωνὴν oppure νοῦν λάβοι τὰ δεῖνα – è una forma diatribica molto diffusa [2]. Al nostro passo alquanto ardito corrisponderebbe forse meglio d'ogni altro un passo di Cicerone [3]. Finalmente la serie alimento–seme–embrione, il considerare cioè il seme come secrezione diretta dell'alimento, è una dottrina aristotelica certamente familiare a Temistio, buon conoscitore delle opere dello Stagirita, ma certo nè scienziato nè medico [4]. È inoltre accaduto che Temistio tenendo fermo alla teoria aristotelica del seme

(1) *Epist. mor.*, 102, 23: « Per has mortalis aevi moras illi meliori vitae longiorique proluditur. Quemadmodum enim decem mensibus tenet nos maternus uterus et praeparat non sibi, sed illi loco, in quem videmur emitti iam idonei spiritum trahere et in aperto durare: sic per hoc spatium, quod ab infantia patet in senectutem, in alium maturescimus partum. Alia origo nos expectat, alius rerum status. Nondum caelum nisi ex intervallo pati possumus. Proinde intrepidus horam illam decretoriam prospice: non est animo suprema sed corpori. . . . . (26) Dies iste, quem tamquam extremum reformidas, aeterni natalis est. depone onus: quid cunctaris tamquam non prius quoque relicto, in quo latebas, corpore exieris? haeres reluctaris: tum quoque magno, nisu matris expulsus es etc. . . . . (28) . . . . tunc in tenebris vixisse te dices, cum totam lucem et totus aspexeris, quam nunc per angustissimas oculorum vias obscure intueris, et tamen admiraris iam procul », ecc. – V. anche TEMIST., *or.* 20, p. 386.

(2) Cfr. Ed. NORDEN, « Jahrb. für Philologie », Suppl. XVIII (1892), p. 344.

(3) *De fin.*, IV, 15, 41: « atque ipsa hominis institutio si loqueretur, hoc diceret (primos suos quasi coeptus appetendi fuisse, ut se conservaret in ea natura, in qua ortus esset) ».

(4) *De an. gen.*, 724^b, 21 sgg. La dottrina aristotelica è diventata comune. Ma p. es. Galeno, le cui dottrine diventano classiche nel quarto secolo, benchè parta dalle stesse premesse peripatetiche, ha sviluppato una teoria fisiologicamente più complicata (IV, p. 556 K.).

l'abbia inserita nella sua parafrasi del *De anima* di Aristotele – dove questo argomento non si trova – riportando testualmente: τὸ γὰρ σπέρμα ἤδη περίττωμα ἦν τῆς ἐσχάτης τροφῆς [1].

L'uomo dunque, e questo vuol essere l'ultimo significato dello scritto, deve tenere presente in occasione di una perdita qualsiasi quanto di beni spirituali e morali rimane in suo possesso e trarre consolazione dal ricordo di questi. Quando si tratta della perdita di beni materiali, deve pensare con maggiore intensità a quelli eterni, e considerare la perdita come una ricompensa, perchè vien ricondotto al suo vero ed eterno essere. Non deve permettere che le passioni « che rendono schiavi i re » cioè l' ὀργή e l' ἐπιθυμία, diventino padrone della sua anima [2].

Così finisce lo scritto sul modo di allontanare la tristezza dall'animo: che noi dunque, fondandoci sulle considerazioni qui sopra esposte, tendiamo a considerare (con ogni prudenza, s'intende) non soltanto come riproduzione di un originale greco, ma proprio di una diatriba perduta di Temistio, di un'opera cioè di una delle spiccate personalità del quarto secolo [3]. Non è oro puro, certo; ma chi, pensoso della continuità della civiltà umana, sia perciò sensibile al fascino particolare che presentano i problemi della tradizione, non può non provare una certa commozione vedendo pensieri, sorti nell'epoca classica della filosofia greca, esercitare ancora una loro notevole efficacia in un ambiente culturale e linguistico totalmente diverso, cui per speciali condizioni storiche sono passati più tardi.

(1) *De anima* (= *Comm. in Arist.*, V, 3), p. 53, 6 HEINZE (*ad Arist.*, 416^b 13–31). – Per l'adattazione del motivo esposto in questo capitolo alla tradizione musulmana v. LEHMANN–PEDERSEN, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*, « Der Islam », 5 (1914), p. 54 sgg. La tradizione pagana, continuata dall'autore modello di al–Kindī, è però indipendente da quella cristiano-coranica, trattata dagli autori dell'articolo citato. (Cfr. GIUSTINO MART., *Apol.*, I, 19, p. 39. [Goodspeed]. [ATENAGORA] *De res. mort.*, pp. 68, 19–69, 19 SCHWARTZ, *Corano* 22, 5; 23, 1–6; 75, 36–40; 80, 17–22 Fl.). La coincidenza tuttavia non è priva di interesse. Il motivo del bambino che non non è disposto a tornare nell'utero materno si trova anche nell'*Ilāhīnāmeh* di Ferīdeddīn 'Aṭṭār (maqāla 11, capitolo 2), la cui prima edizione, curata dal Ritter, è in corso di stampa (« Bibliotheca Islamica », vol. 11).

(2) Cfr. TEMIST. *or.* 1, p. 5, 13 sgg. 6, 13: τύραννον . . . δοῦλον ἑαυτὸν τοῖς πάθεσιν, *De virt.*, p. 450: « Wer aber in Begierde und Ruhmliebe versunken ist und ihnen wie ein Sklav dient, dem vernichten die harten Herrinnen den Wert, den er (noch) besitzt ». *or.* 2 (ὅτι μάλιστα φιλόσοφος ὁ βασιλεύς). Cfr. POHLSCHMIDT, loc. cit. (v. sopra p. 23 nota 3), p. 7; V. VALDENBERG, « Byzantion », I (1924), p. 557 sgg.; CROISSANT, loc. cit. (v. sopra p. 10 nota 3), p. 20.

(3) Si potrebbe vedere un argomento indipendente per questa nostra tesi nel fatto che Ḥunain ibn Isḥāq nel suo florilegio morale cita anche gli stessi apoftegmi sconosciuti di Socrate, che vengono riferiti da al-Kindī. Cfr. n. 9 p. 3. È evidente che risalgono tutti e due al medesimo scritto. Poichè l'autore collega espressamente il secondo apoftegma al primo dicendo: وقال ecc. Ora è quasi certo che il libro di Hunain riproduce, mediante una traduzione siriaca, un originario florilegio greco. L'autore di questo florilegio avrebbe dunque desunto questi apoftegmi, altrimenti non attestati nella tradizione greca, dallo stesso scritto greco che verosimilmente fu tradotto per al–Kindī dal siriaco.

II. - TESTO

ms. = cod. Aya Sofya 4832 II fol. 23^a–26^b.

A: cfr. sopra p. 8 nota 2. — B: cfr. sopra p. 8 nota 4. — C: cfr. sopra p. 8 nota 5. — D: cfr. sopra p. 8 nota 6. — E: cfr. sopra p. 8 nota 7. — F: cfr. sopra p. 9 nota 1. — G: cfr. sopra p. 9 nota 2.

رسالة يعقوب بن اسحق الكندى

في الحيلة لدفع الأحزان

صانك الله ايها الاخ المحمود من كل ذلة وحاطك من كل آفة ووفّقك لسُبُل الانتهاء
الى مرضاته وجزيل ثوابه ، فهمتُ ما سألتَ من رَسْم اقاويل تضادّ الاحزان وتنبّه على
عوراتها وتحصّن من ªالالم بملكهاª ، ومثل نفسك الفاضلة واخلاقك العادلة انِفت من 5
تملّك الرذائل وطلبت التحصين من آلامها وجور احكامها. وقد رسمت لك بحسب ما
رجوت ان يكون لك كافيا ، كفاك الله جميع المهِمّات ،

I - ان كل الم غير معروف الاسباب غير موجود الشِفاء ، فينبغى إذَنْ ان نُبَيِّنَ ما
الحزن واسبابه لِتكُونَ أشفِيَتُهُ ظَاهِرَةَ الوجود سَهلَةَ الاستعمال ، فنقول: ان الحزن الم 2
نفسانىّ يعرض لِفقد المحبوبات ªاو فوتª المطلوبات، فاذا قد تَبَيَّنَتْ ايضا اسباب الحزن
مما قد قيل اذ هو عارض لفقد محبوب او لفوت مطلوب فاذن قد ينبغى ان نبحث
هل يمكن ان يَعرى ªمن هذه الاسباب احد ، فانه ليس بممكن ان يَنال احد جميع 5

Titolo: ª كتاب دفع الاحزان: B p. 115, 23. Qifṭī 374, 4. – فى دفع الاحزان: Fihrist 260, 2. – فى تسلية الاحزان Ibn Ṣā'id 52, 10 Cr.

5ª آلام تملكها Ri.

Cap. I: A p. 886, 14 sgg. B p. 114, 9 sgg. E p. 6^b, 16 sgg. – I, § 2: D, F fol. 8^b, 1 sgg. – I 4-5. II 2: F fol. 9^a, 5 sgg.

3ª وفوت ms.: corr. L(evi) D(ella) V(ida).

5ª يعرا ms.

مطلوباته ولا يَسْلَم من فقد جميع محبوباته لان الثِبات والدَوام معدوم فى عالم الكون
والفساد الذى نحن فيه وانما الثبات والدوام موجودين[a] اضطرارا فى عالم العقل الذى
3 هو ممكن لنا مشاهدته ، فان احببنا ان لا نفقد محبوباتنا ولا تفوتنا طلباتنا فينبغى
ان نشاهد العالم العقلى ونصيّر محبوباتنا وقنياتنا وارادتنا منه ، فانا ان فعلنا ذلك
امِنّا اَن يغصِبنا قنياتنا احد او يملكها علينا يد واَن نعدَم ما احببنا منها اذ لا 10
تنالها الآفات ولا يلحقها المَمات ولا تفوتنا الطلبة اذ المَطالِب العقلية يلحق بعضها بعضا
4 واقفةً غير متحركة ولا زائلة فهى مُدركة غير فائتةٍ. فاما القنية الحسّية والمحبوبات الحسّية
والطلبات الحسّية فانها موقوفات لكل احد ومدىل[a] لكل يد لا يمكن تحصينها ولا
يؤمَن فسادها وزوَالها وتبدّلها فيصير ⟨كل ذلك⟩[a] بعد ما كان يؤنس بقربه موحِشا
5 وبعد الثقة بطاعته عاصيا وبعد اقباله مدبرا ، اذ ليس فى الطبع ان يكون ما ليس فى 15
الطبع ، (23b) فان اردنا من احوال واخلاق المشتركات التى ليس فيها شىء خاصّ لاحد دون
غيره بل هى مِلْكٌ لكل احد ان تكون لنا خاصّة ، ومن الفاسدة ان لا تكون
فاسدة ، ومن المقبلة المُدبِرة ان تكون مقبلةً فقط ومن الزائلة[a] فى كل حال ان تكون
ثابتة فى كل حال فقد اردنا من الطبع ما ليس فى الطبع، ومن اراد ما ليس فى
6 الطبع اراد ما ليس موجود. ومن اراد ما ليس موجود عديم طلبته ، والعادم طلبته 20
شقىّ ، فمن اراد الموقوفات واراد ان تكون قنيته ومحابّه منها فشقىّ[a] ، ومن تمّت له
ارادته فسعيد ،

II – فينبغى اذن ان نَحرِص على ن نكون سعداء و ن نحترس من ان نكون اشقياء
بل تكونْ إرادَتُنا ومَحْبُوبَاتُنا ما تهيّأ لنا ولا نأسف[a] على فائتة ولا نتطلب غير المتهيّأ
2 من المحسوسة ، بل نكون اذا شاهدنا الاشياء التى يتمتع بها الناس من المحبوبات فى
العقل اعنى قدْرَ ما بالنفس اليه الحاجة فى تثبيت فى صورتها ايّام مدّتها المقسومة لها

7[a] *sic* ms.

13[a] *sic* ms.: وكالمنديل F; ومَنَالٌ L. D. V. («La lezione di F mostra che ha letto nel suo ms. منديل come nel nostro! Ma credo che sia un'antica corrutela nata da لكل يد»).

14[a] ⟨ ⟩ suppl.

18[a] الزائل ms.

21[a] شقى ms.: corr. Ri.

Cap. II. – 2[a] ناسا ms.: corr. L. D. V.

5 وإثمارُ مثلها وما دفع عنها الالم وافادها الراحة تناولناه بالامر الاجمل بقدر الحاجة
ولم نتلقّها [a] قبل مماسّتنا ايّاها ومشاهدتنا بتمنٍّ ولم نُتبع انفسنا بعد انصرافها عنا
تأسّفا ولا إشغالَ فكرٍ، فان هذه من اخلاق الملوك الاجلّة، فانهم لا يتلقّون مقبلاً 3
ولا يشيّعون ظاعنا بل يتمتعون بكل ما شاهَدَهم باركَن فعل واظهر استغناء، فاما ضد
ذلك فمن اخلاق صغار العامّة وذوى الدَناءَة الشرة وشِدَّة الحرص فانهم يتلقّون كل مقبل
10 ويشيعون كل ظاعن، وحقيق بذوى العقول ألّا يختاروا اخلاق صغار العامّة ودناءتها
على اخلاق اجلّة [a] لملوك، وكذلك ما نقول: ينبغى اذا لم يكن ما نريد ان نريد ما 4
يكون وان لا نختار دوام الحزن على دوام السرور، وإنَّ مَن احزنه فوت الفائتات وعدم
المعدومات لم يتصرم حزنه ابدا لانه فى كل حال من مدّته يفقد محبوبا ويفوته مطلوب،
والحزن والسرور ضدان لا يثبتان فى النفس معا. فاذا كان محزونا لم يكن مسرورا واذا 5
15 كان مسرورا لم يكن محزونا، فينبغى اذن ان لا نحزن على الفائتات ولا فقد المحبوبات
وان نجعل انفسنا بالعادة الجميلة راضية بكل حال لِنكون مسرورين ابدا،

III - فقد نرى ذلك موجودا ظاهرا بالعادات فقد نرى من احوال الناس واختلافهم
فى مراداتهم ومطالبهم ما يدلّ على ذلك دلالةً ظاهرة، فانا نرى المتنعم بالمآكل والمشارب 2
والمناكح والملابس وما اشبه ذلك من السارّات الحسيّة بذلك مسرورا بَهِجا يرى كل
ما خالف ذلك نقصا ومَصَائِب [a]، ونرى الكَلِف بالقِمَار مع استلاب مالِهِ وضِياع ايامه 3
5 باطلا وتتالى اخزانه بمقموراته بامره بَهجاً مسرورا وكل ما خالف ذلك عنده وحجبه
عنه ⟨يرى⟩ [a] مصائب [b] ونقصا، ونرى الشاطر بشرارة سُنَنِه وخشونة استعماله وما فيها 4
من المعاطب الفاحشة الموحشة من ضرب السياط وقطع الاعضاء وكثرة الجراحات المُؤلِمة
ودوام الحرب المتصلة حتى تتناهى [a] به مطالبه الى الصلب ويعتدّ هذه المعاطب فخرا وشرَفا
وبذلك كله بَهجاً وما خالف ذلك من العافية نَقصاً ومَصَائب، ونجد المُخَنَّث بالعَورَات [a] 5

6[a] نتلقاها ms.
11[a] جلة ms.: corr. Ri.
Cap. III: A p. 887, 17 sgg. B p. 115, 10 sgg.
4[a] مصائبا ms.: corr. Ri.
6[a] ⟨ ⟩ vel ⟨عنده⟩ وحجبه عنه [عنده] ذلك. [b] مصائبا ms.: corr. Ri.
8[a] تتناها ms.
9[a] بالعورا ms.: corr. Ri.

الفَاضحة والأخلاق الدَنِيَّة التى يستوحش منها كل احد وينافيها كلَ فِكر وتشويه 10
الصورة مِن نتف اللِحيَة والتشبّه بصُور النساء بهجا جذلا مفتخرا يرى انه قد فاق بذلك
كل احد وانهم قد حرموا بما فاتهم من ذلك اجزل حظّ وخُصَّ دونهم باخصّ سارّة واجلّ
نعمة ويرى ما خالف ذلك نقصا ومصائب[a] ،

6 فيتبيّن اذن ان المكروه والمحبوب الحسّى ليس شيئا فى الطبع لازما[a] بل بالعادات
7 وكثرة الاستعمال : فينبغى اذن اذا كان الطريق الى استعمال السرور بما شاهدنا والسلوةِ 15
عن فائتنا سهلة واضحة بالعادة كما وصفنا ان نستعمل حمل انفسنا على ذلك وتربية لها حتى
تصير ذلك لنا عادة لازمة وخُلقا مستفادا اعنى نتخلّق خلقا اذا لم يكن ذلك لنا بالطبع
بالفعل اعنى من بدء عادتنا ليطيب لنا العَيش ايام مدتنا ،

IV – واذا كان الحزن انما من آلام النفس وكان واجبا عندنا ان ندفع الآلام الجسدانية
عنّا بالادوية البَشِعة والكىّ والقطع والضمد والازم وما اشبه ذلك من الاشياء المشفية
للابدان وان نحتمل فى ذلك الكلْفة العظيمة من الاموال لمن شفى[a] من هذه العلل وكان
فضل مصلحة النفس واشفائها (24[a] من آلامها على مصلحة البدن واشفائه من آلامه كفضل
النفس على البدن اذ النفس سائسٌ والبدن مسوسٌ والنفس باقية والبدن داثر ومصلحة 5
الباقى والعناية بتقويمه وتعديله اصلح وافضل من اصلاح وتعديل الداثر لا محالة الفاسد
بالطبع فاصلاح النفس واشفاؤها من اسقامها اوجب شديدا علينا من اصلاح اجسامنا
فانّا بانفسنا نحن ما نحن لا باجسامنا لان الجسمانية[a] مشتركه[b] لكل جسم فاما حيوانية
كل واحد من الحيّة[a] فبنفسه ، وانفسنا ذاتية لنا ومصلحة ذاتنا اوجب علينا من مصلحة
الاشياء الغريبة منّا ، واجسامنا آلات لانفسنا تظهر بها افعالها فاِصلاح ذواتنا اولى بنا 10
2 شديدا من اصلاح آلاتنا ، فينبغى ان نحتمل فى اصلاح انفسنا من بشاعة العلاج
وصعوبته واحتمال المؤَن فيه أضعاف ما نحتمل من ذلك فى اصلاح اجسامنا مع ان
اصلاح انفسنا اقلّ بشاعة واخفّ مؤونة كثيرا من ما يلحق فى ذلك من اصلاح الاجسام

13[a] مصائبا ms.: corr. Ri.
14[a] لازم ms.
Cap. IV: A p. 889, 5 sgg. E p. 7[b], 4 sgg. (quasi versione letterale). F fol. 5[a], 4 sgg.
3[a] شفا ms.
8[a] الجسم ms.: corr. Ri. [b] مشترك ms.: corr. Ri.
9[a] sic!

لان اصلاح انفسنا انما هو بقوّة العزم على المصلح لنا لا بدواءٍ مشروب ولا بألم
15 حديد ولا نار ولا بانفاق مال بل بالزام النفس العادة المحمودة فى الامر الاصغر الذى
لزومه سهل عليها [a]بل يرفع[a] من ذلك ⟨الى⟩[b] لزوم ما هو اكبر منه فاذا اعتادت
ذلك يُرقى[a] بها الى ما هو اكبر من ذلك فى دَرَج متّصلة حتى تلْزمَها العادة فى لزوم
الامر الاعظم كلزوم العادة لها فى لزوم الامر الاصغر فان العادّة تسهل بما وصفنا ويسهل
بذلك الصَبْر على الفائتات والسلوة عن المفقودات ،

V – ومن ادوية ذلك السهلة ان نفكّر فى الحزن ونقسّمه الى اقسامه فنقول: ان الحزن
لايخلو ان يكون ما عرض منه امر هو فِعلُنَا او فعل غيرنا فان كان فعلنا فينبغى
ان لا نفعل ما يحزنّا ، فانا ان فعلنا ما يُحزنا والامساك عن فعله الينا اذ فِعلُنا والامساك
عنه الينا فنحن اذا كنّا نفعل اما ان نكون نفعل ما نريد او ما لانريد وإِن كنا
5 نفعل ما نريد ولسنا نريد ان نحزن فنحن نريد ما لا نريد وهذه من خاصّة العادم عقلهُ
فنحن اذن عُدماء لعقولنا ، وان كان المحزن لنا فعل غيرنا فلا يخلو من ان يكون دفعه
الينا او لا يكون ذلك الينا فان كان دفْعه الينا فينبغى ان ندفعه ولا نحزن ، وان كان
دفعه ليس الينا فلا ينبغى ان نحزن قبل وقوع المحزن فلعلّ الذى اليه دفعهُ ان يدفعه قبل
وقوعه بنا، ولعلّ الذى اليه الإحزان الّا يُحزن ولا يفعل الذى خفنا [a]فان حزنّا[a] قبل
10 وقوع المحزن كنا قد اكسبنا انفسنا حزنا لعَلّه غير واقع بامساك المحزن عن الِاحزان او
لدفع الذى اليه دفعه[a] عنا فكنا اكسبنا انفسنا حزنا لم يُكسبْناه غيرنا ، ومَن أَحْزَنَ
نفسه فقد اضرّ بها ومَنْ اضرّ بنفسه فجاهل فَظّ جائر فى غاية الجور اذ أدخل على نفسه
ضررا لانه لو فعل ذلك بغيره كان جاهلا جائرا وفِعلُه ذلك بنفسه اعظم ، فينبغى ان لا
نرضى بان نكون اجهل الجاهلين وافظّ الفظّين[a] واجور الجائرين ، فانه لو كان الحزن
15 شيئا يجب كان ما يعرض منه عند وقوع المحزن كافيا قبل[a] ان نتقدم فيه قبل وقوع

16[a] بل يرفع ms.: ثم يرقى Ri. [b] ⟨ ⟩ Ri.
17[a] يرقا ms.
Cap. V: A p. 890, 12 sgg. F fol. 9[b], 12 sgg.
9[a] فاحزنا ms.: corr. Ri.
11[a] دفعنا ms.: corr. Ri.
14[a] الافظين ms.: corr. Ri.
15[a] ms.: لا ينبغى dub. Ri.

6 المحزن وكان استعماله قبل وقوع المحزن نوع من الشرّ والخسيس، وايضا فان استعماله فى وقت وقوع المحزن واجب ان لا يُستعمل [a] قبل ان [a] يُدفَع، اذ فيه من الاضرار مثل ما قدّمنا، اذ دفعه واجب ⟨وقت⟩ [a] وقوعه لا محالة. فان كل محزن فدافعة عنه السلوة اضطرارا [b]

7 فى مدة مّا إنْ لم يدثُر الحَزين مع الحزن او بالقرب من مبتدأ الحزن، فاذ كان فى الطبع دثور الحزن اذ كل ما تحت الكون فزائل غير دائم فى جزئيات الاشياء 20 فينبغى ان نجتهد فى الحيلة للتلطف لتقصير مدّة الحزن فانّا ان قصّرنا فى ذلك ⟨.......... وان لم نقصر⟩ [a] كنّا مقصّرين فى غيرنا [b] دفع البلاء الذى يمكننا

8 دفعه [a] عن انفسنا، وهذه اَمارة الجاهل الشقىّ الفظّ الجائر، لان الجائر من دام عليه البلاء واشقى [a] الاشقياء مَن لم يجتهد فى دفع البلاء عن نفسه بما امكنه دفعه. وينبغى ان لا نرضى [a] بان نكون اشقياء ونحن نقدر على ان نكون سعداء، 25

VI – ومن لطيف الحيلة فى ذلك تذكّر محزناتنا التى سلونا عنها قديما ومحزنات غيرنا التى شاهدنا حزنهم بها وسلوتهم عنها وتمثيلنا فى حال المحزن محزنا بالسالفات من محزناتنا والمحزنات التى شاهدنا وما آلت اليه من السلوة، فان لنا بذلك قوة عظيمة على السلو

2 كالذى عزّى [a] به الاسكندر بن فِيلِفوس الماقادونى الملك والدتَه عند حضور موته، فانه كتب اليها فيما كتب به: فكّرى يا ام الاسكندر فى ان كل (26[b]) ما تحت الكون والفساد 5 دائر وان ابنك لم يكن يرضَى لنفسه باخلاق الصغار من الملوك ولا ترضَى لنفسك عند موته باخلاق الصغار من امهات الملوك ومُرِى بِبَنْىِ مدينة عظيمة حين يرد عليك خبر الاسكندر وابعثى فى ان يحشر اليك الناس فى جميع بلاد لوبية وارفى وآسية ليوم معلوم فيكون فى ذلك اليوم جمعهم فى تلك المدينة للطعام والشروب والسرور ومُرى ان ينادى فيهم ان لا يوافيك كل من اصابته مُصِيبَةٌ ليكون ذلك مأتم الاسكندر 10

17[a] بان ms.: corr. L. D. V.
18[a] ⟨⟩ Ri. [b] واضطرارا ms.: corr. Ri.
22[a] ⟨⟩ L. D. V. [b] غيره ms.
23[a] تقصيره ms.: corr. Ri.
24[a] واشقا ms.
25[a] نرضا ms.
Cap. VI, §§ 1–3: E pp. 8[b] (in fine)–9[a]. F fol. 10[a], 7–12[b], 4. Cfr. G (p. 171 Loewenthal), cod. Mon. ar. 651, fol. 79[b]. – §§ 3–8: B p. 115, 23 sgg. (وقال الكندى فى كتاب دفع الاحزان). – § 8: F fol. 12[b], 8 sgg.
4[a] عزا ms.

4 بالسرور وخلاف [a] مأتم الناس بالحزن، فلما امرَتْ بذلك لم يوافيها للوقت الذى حدّث
انسان فقالت: ما بال الناس تخلّفوا عنا معما قدمنا؟ فقيل لها: انك امرتِ ألّا يوافيكِ
احد اصابته مصيبة وكل الناس قد اصابتهم مصائب فلم يوافيكِ احد. فقالت: يا اسكدر
ما اشبه أَوَاخِرِكَ أَوَائِلك، لقد احببتَ ان تعزّينى عن المصيبة بك التعزية الكاملة اذ
15 لستُ فى المصائب مُبْدِع ولا مخصوصةً بها على واحد من البشر،

4 وان نتذكر ايضا ان كل شىء فاتنا او فقدناه فَقَدْ فات [a] خلقا كثيرا [a] وفقده خلق
كثير كلهم قنع بفوته وفقدانه وهو ظاهر البهج بعيد من الحزن فان من مات ولده او
عدم الولد فانه [a] موجود كثير من الخلق مشابه له فى ذلك منهم من عدم الولد وهو
فَرِح ومنهم من مات ولده وقد سلا وهو فرح، وكذلك يعرض فى المال وفى جميع
20 قنية العالم الحسّية وجميع مرادات انفس البشر، واذاً انما الحزن وضع لا طبع لانا اذا 5
وجدنا انسانا سُلب مِلكا فحزن وكثير ليس لهم ذلك المال وليس هم بحُزّان فاذن انما
وضع ذلك الحزن لنفسه [الحزن] [a] وضعا على ما سُلبه او فاته، فينبغى ان لا نضع لانفسنا 6
شيئا رديئا اذ الحزن من الرَدَاءَة على ما قدّمنا، فان من وضع لنفسه شيئا رديئا
[a] فعديم عقله [a] ولا ينبغى ان نكون عدماء عقولنا لانها نهاية الخَسَاسة، لان العادم عقله
25 لا فرْق بينه وبين باقى الحيوان غير الناطق، بل تلك افضل منه لان كل واحد منها [a]
له خاصّة لازمة زمينة كالناموس فى مبتدأه ويألفه فى جميع حاله، فاما العادم عقله 7
فلا نظم ولا استواء فى افعاله بل بتمثيل الاختلاط وتخييل العقل، فينبغى لَنا ان نستحى
من ان نكون فى هذه الحالة الخسيسة المرحوم من كانت فيه عند العقلاء المضحوك
به عند السفهاء،

30 وينبغى لنا ايضا ⟨ان يكون منا على بال⟩ [a] انّا ان اردنا ان لا نصاب بمصيبة 8
فانما اردنا ان لا نكون البتة لان المصائب انما تكون بفساد الفاسدات فان لم يكن فساد

11[a] خلاف ms.
16[a] خلق كثير ms.: corr. Ri.
18[a] فان ms.: corr. Ri.
22[a] [ ] Ri.
24[a] عديم عقل ms.: corr. Ri.
25[a] منهما ms.
30[a] ⟨ ⟩

لم يكن كائن، فاذا ان اردنا ان لا تكون مصائب فقد اردنا ان لا يكون الكون[a]
والفساد فى الطبع ايضا[a] فان اردنا ان لا يكون ما فى الطبع فقد اردنا الممتنع،
ومن اراد الممتنع حُرِم مراده، ومن حُرِم مراده فشقىّ، فينبغى ان نستحى من هذا
الخلق ونأنف من هذه المرتبة اعنى من الجهل والشَقَاء، فان احدهما مُكسب خساسة 35
اعنى الجهل والثانى مُكسب ذلة وشماتة اعنى الشقاء،

VII – وينبغى لنا ان يكون منا على بال ان جميع الاشياء التى تصل اليها الايدى
مشتركة لجميع الناس وانما هى مجاورة لنا لسنا احق بها من غيرنا، وان الغالب عليها هى له
ما غلب عليها، واما الاشياء التى هى لنا وغير مشاركة لغيرنا فهى التى لا تصل اليها الايدى
ولا يملكها علينا غيرنا، التى هى قنية انفسنا من الخيرات النفسانية وهذه هى التى لنا
2 العذر فى الحزن عليها ان فقدناها من انفسنا، فاما ما ليس لنا الا بالتقلب فليس يحسن 5
بنا الحزن عليه لانه مَن حزن على ان لا يملك الناس ما لهم ان يملكوه[a] بالطبع حسود،
3 فينبغى لنا ان لا نعرّف انفسنا بالحَسَد اذ هو اكمل الشرارات، لان من احبّ ان ينال
الاعداء الشر محبّ للشرور ومن احبّ الشر فهو شرير واشرّ مِن هذا مَن احبّ ان
ينال الصدقاء الشرّ ومن احبّ ان يُحرَم الصديق ما يحبّ ان يقتنيه وقَنيُهُ عنده خير فقد
احبّ للصديق الحال التى هى عنده[a] شر فقد احبّ للاصدقاء الشرّ ومن احبّ الا يتناول 10
قنيته احد غيره مما لغيره ان يتناوله منها فقد احبّ ان لا يتناول قنيته لا الاعداء
4 ولا الاصدقاء، فاما من حزن على ان يتناول قنيته غيره حَسود، فينبغى ان لا نرضى
بهذه الخساسة،

VIII – وينبغى ايضا ان يكون منا على بال ان كل ما لنا من القنية المشتركة فهى معنا
عاريّة لمُعير هو مبدع القنية جلّ ثناؤه يمكن ان يتناول عاريّته متى شاء ويدفعها الى
من شاء، فانه لو لم يدفعها الى من شاء لم تكن وصلت الينا البتة، وقد نظن انه (25[a]) اذا
2 تناولها منّا[a] بأيدى الاعداء انه يسىء الينا، فينبغى ان يكون منا على بال ان المعير

32[a] والكون ms.
33[a] وايضا Ri.
Cap. VII: F fol. 14[a], 1. – Cap. VII, VIII: B p. 116, 14 sgg.
6[a] يملكونه ms.: corr. Ri.
10[a] عنه ms.: corr. L. D. V.
Cap. VIII: F fol. 15[a], 4 sgg. – 4[a] منها ms.: corr. L. D. V.

5 له ان يتناول ما اعار ويرتجعه على يد من احبّ فانه ليس علينا فى ذلك عار ولا سبّة بل العار
والسبّة علينا ان نحزن اذا ارتُجعت منا العوارى فانها من اخلاق ذوى الشرة والضن
وسوء التمييز، ومن اذا اعير شيئا ظنّ انه ملكه فهذا[a] خارج من باب الشكر لان اقلّ 3
ما يجب من الشكر على المعار ردّ العارية اذا اراد ارتجاعها المُعير مع طيبة نفس وبهج
بالاسراع الى محبّة المعير فى ردّها، فاذن من حزن على ردّ ما اعير فقليل الشكر فينبغى
10 ان نستحى لانفسنا من هذا الخلق الخارج عن العدل، وينبغى ان نستحى من وضع 4
المَعَاذِير الصبيانية السخيفة لانفسنا فى الحزن على ارتجاع المعير فلا نقول انما نحزن
لان المعير ارتجع عاريته على ايدى اعادينا فانه ليس واجب ان يكون رسول المعير فى
ارتجاع عاريته كما نهوَى فى الصورة والخلق والمحبّة لنا والزمان واِذ ذلك غير واجب
فواجب ان لا نحزن لعلة مخالفة الرسول بهيئته لنا فان هذه من اخلاق الصبيان وجميع
15 مَن لا تمييز له،

وينبغى ان يكون منا على بال انه اذ لم يرتجع المعير منا انفس ما اعارنا بل خسائس ما 5
اعارنا فقد احسن الينا كل الاحسان ونبتهج اشدّ بهج ببقاء زينة عوَارِيّة الشريفة علينا
ولا نأسى[a] على فَقْد ما اِرتجع منا، اذ[b] كان واجب ان لو ارتجع كل ما اعار ان لا 6
نحزن بل نبتهج اذ كان بهجنا من ذلك من شكره ومن[a] موافقته على محبّته وقد ترك
20 الافضل الاكثر اعنى ما لا يصير اليه يد ولا يشركنا فيه احد واَن نرجع الى انفسنا
واِن كنّا محبّين لبقاء ما ارتجع منا علينا فنقول ان كان ارتجع الاقلّ الاخسّ[a] فقد
ابقى الاكثر الافضل ماكانت انفسنا باقية،

IX – وينبغى ان يكون منا على بال انه ان كان واجب ان نحزن على المفقودات
والفائتات فواجب ان نحزن ابدا وواجب ان لا نحزن البتة فهذا تناقض فاحش، لانه إن كان 2

7[a] وهذا ms.: corr. Ri.
18[a] ناسا ms. [b] ان ms.: corr. Ri.
19[a] فى ms.: corr. Ri.
21[a] الاحسن ms.: corr. L. D. V.

Cap. IX, § 5: F fol. 16[b], 11 sgg. B p. 117, 10–11. E p. 11[a], 13. G (cf. sopra p. 9 nota 3). – §§ 6-7: A p. 889, 24. E p. 11[a], 14. F fol. 17[a], 5 sgg. ⟨Cfr. P. Kahle, *Bergkristall, Glas und Glasflüsse bei Bērūnī*, ZDMG, 90 (1936), p. 337⟩. – § 9: A p. 889, 21. E p. 11[a], 25 sgg. F fol. 18[a], 4 sgg. G p. 95 n. 65. (Cf. p. 9 nota 3).

علّة الحزن [a] فقد المقتنيات الخارجة عنا وفوتها وكان الحزن مكروها ألّا ينالنا وكان علته
ما ذكرنا [a] فاذن ان [a] لم يكن لنا قنية خارجة عنا ولم نطالبها لم يعرض لنا حزن لانه لا يعرض
3 لنا فقدها ولا فوتها فيجب ان لا نقتنى لئلا نحزن البتة ، فان كان يجب ان لا نقتنى وكان 5
مع عدمنا القنية حزنٌ فاذن حزن واجب ابدا اذ لم نقتنى فاذن الحزن واجب ابدا ان
اقتنينا او لم نقتنى فاذن قد وجب ان كان يجب ان نحزن ابدا ان لا نحزن البتة
وان نحن اقتنينا او لم نقتن [وان لا نحزن البتة] [a] فهو كله تناقض وخلف ،

4 فاذن ليس بواجب ان نحزن وما ليس بواجب فينبغى للعاقل ان لا يفكّر فيه ولا
يستعمله وسيّما هو ضارّ مؤلم بل يجب ان نقلل القنية اذ كان عدمها وفوتها اذ كانت من 10
الخارجة عنا سببا للاحزان ⟨. . . . .⟩ [a] فان من ذلك وحده ،

5 فانه حُكى عن سقراط الاثينى انه قيل له ما بالك لا تحزن؟ قال لانى لا اقتنى ما
اذا فقدته حزنت عليه ،

6 وقد حكى ايضا عن نيرن [a] ملك رومية انه اهدى اليه مُهدٍ [b] قُبّة بِلّور ثمينة
عجيبة الصنعة فعُرِضت عليه وعنده جماعة من الناس فيهم [a] رجل فيلسوف [a] كان على عهده ، 15
فعظم بَهْجُه بها وكثر وصف مَن حضره لمَحاسنها ، فالتفت الى [a] الفيلسوف فقال [a] : ما
تقول فى هذه القبّة؟ فقال اقول انها قد اظهرت منك فقَراً ودلّت على مصيبة عظيمة انت
تعرفها ، فقال له وكيف ذلك؟ قال لانها ان عدِمت فأيوس لك ان تملك مثلها فابدتْ
7 فقرك عن مثلها وان عرضت لها آفة أعدَمَتْكاها ادخلتْ عليك مصيبة عظيمة هذا القول
وما ⟨غير⟩ [a] هذا القول موافق له فى المعنى ، فذُكر ان الامر فى ذلك كان كما قال 20
الفيلسوف وان الملك فيما ذُكر خرج متنزّها فى ايام الربيع الى بعض الجزائر القريبة منه
وامر بحمل القبّة فيما حمل له لتبنى [a] فى متنزهه فغرق المركب الذى كانت فيه فلم يقدر

3[a] الحور ms.: corr. Ri.
4[a] فانا اذا ms.: corr. L. D. V.
8[a] [ ]
11[a] lacunam stat. Ri.
14[a] ايرق ms. الزر A(l): corr. [b] مهدى ms.
15[a] رجل فيلسوف يقال له ارسطانيس F.
16[a] ارسطون الفيلسوف فانه اطرق مفكرا فقال له انون الملك F (cf. sopra p. 24 nota 2).
20[a] ⟨⟩ L. D. V.
22[a] لتبنا ms.

عليها فدخل على الملك من ذلك مصيبة عظيمة تبيّنها جميع من بحضرته وجهد ان يصيب لها شبها فلم يصبه لها حتى مات ،

25 فلذلك ما نقول من احبّ ان تقلّ مصائبه فليقلّ قنيته من الخارجات عنه . 8

وقد حكى عن سقراط الحكيم انه كان فى بعض الايّام يأوى الى حُبّ مكسور فى 9 العسكر الذى كانوا فيه فقال يوما من الايام وبحضرته بعض القتّانين [a] فى كلام تكلم به : ينبغى ان لا نقتنى لئلا نحزن فقال له القتّان [a] فان انكسر الحبّ فقال له سقراط ان انكسر الحبّ لم ينكسر المكان ، وبحقّ ما قال الفيلسوف لان من كل مفقود خلف ، 10

X – ولذلك ما نقول ان (25[b]) خالق الكل جل ثناؤه لم يخلق شيئا مصروم الطبع بل مكفياً [a] ، فانا نرى الحوت العظيم والفيل العجيب الخلق المحتاج كل واحد منها من الغذاء 2 المقيم والمأوى والمكنّ وجميع الحاجات اللوازم لهما وما دونهما من الخلق مكفىّ مهيّأً له قدر الحاجة فى قوامه وطيب [a] عيشه لم ينتقص شئ [b] منه متأمل نقصه فى ذلك وكلها طيّب 5 العيش رخىّ البال ما لم يمسّه محسوس مؤلم غير الانسان ، فانه لما زيد الفضيلة التى مُلِّك 3 بها على جميع الحيوان وصير [a] بها له [a] سائسا ومدبّرا جهل تدبير نفسه ، وهذه امارة عدم العقل وينبغى ان نستحى من ان نكون عدماء العقول فانه لما زيد التميز النطقى اراد ان يقتنى اشياء كثيرة لا حاجة له اليها فى اقامة ذاته وصلاح عيشه من تلوين الاطعمة والمناظر من الحيوانات وغير الحيوانات والتنقيش لمشاهداته وتزويقها وكذلك مسموعاته ومشموماته 10 الشاغلات له عن منافعه الحقيقية [a] الخارجة له عن راحته الدُنْيائيّة فان هذه جميعا مُكسبات ⟨التعب⟩ [a] فى طلبها والالم لفقدها والحسَرات على فوتها فان مع كل مفقود من المرادات مصيبة ومع كل فائت حسْرَة واسَف ومع ترقّب كل معدوم حزن وقلَق وبعد كل امن ⟨خوف⟩ [a] لان الخائف مشغول مزعج معقول [b] ،

27[a] فسادين ms.: corr. L. D. V.
28[a] القباب ms.: corr. L. D. V.
Cap. X: 2[a] مكفى ms.: corr. L. D. V.
4[a] فطيب ms.: corr. Ri. [b] شيئا ms.: corr. L. D. V.
6[a] لها به ms.: corr.: an لها بها ?
10[a] الحقية ms.: corr. Ri.
11[a] ⟨⟩ Ri.
13[a] ⟨⟩ Ri. [b] المعقول ms.: L. D. V.

4 ولذلك ما نقول من شغلته نفسه بتزيين[a] الخارجات عنه عدم حياته الدائمة ويكدر عليه عيشه فى حياته الزائلة وكثرت اسقامه ولم تتصرّم آلامه ، 15

XI – فان اشبه[a] الناس في مجازهم فى هذا العالم الدائر المتصرمـة احواله المنقصة لذّاته الكاذبة مخايله المكذّبة اواخره اوائله المخذول مَن وثق به والمرحوم مَن اغترّ به [مثل][a] كقوم ركبوا مركبا الى غاية قصدوها هى محلّهم فانتهى بهم قَيِّم المركب الى مرقى فصعدوه 2 لبعض الحاجة فأرسى مركبه نخرج من كان فى المركب للحاجة اللازمة ، فبعض ابرم ما خرج له ثم عاد الى مركبه غير معرّج على شىء فصار الى افسح المواضع من المركب واوطأ 5 3 مرتفق غير ممنوع من ذلك ولا منافس فيه ولا مزاحم عليه ، وبعض وقف ينظر الى مروج مزهرة بانواع الزهر المختلف نوُّاره ويتنسّم ارائحا[a] لذيذة مختلفة تتضوّع[b] من تلك المُرُوج المزهرة ومن غِياض الاشجار الأنيقـة المثمرة اصنـاف عجيبـة الثمَرات ويسمع مـن اصوات بواطن الطَير المونِقة الاصوات ويلحَظ فى تُربة تلك الارض مِن الاحجار المختلفة الاصباغ بالالوان المشرقة المؤنقة المناظر[a] والاصداف المؤنسة الغريبة الصور 10 العجيبة الحِبر غير جائز موقفه الذى بلغ فيه حاجته فانصرف الى موضعه من المركب 4 وقـد سبـق الى افضل[a] مواضع السعـة[a] واليَن[b] المرتفق ، وبعضُ اكبّ على لَقْطِ تلك الاصداف والاحجار وما قرب منها من الاثمار والازهار غير متعدى الموضع الذى بلغ فيه حاجته فرجع مثقلا بحمله خادما لحجارة الارض واصدافها وازهارها الزائلة المستحيلة 15 عما قليل عما خدعه منها والثمار العائدة عما قليل رجيعا مكروه المجاورة والقرب فاصاب غيره قد سبقه الى المحالّ المتسعة فى مركبه فحلّ فى المحلّ الضيّق الوعر الحزن وصار ما استوقر من الاحجار والاصداف والازهار والثمار عليه ثقلا مع ضيق محلّه وحُزُونَتِه عليه مضيقا مانعا من راحته التى ينالها غيره ممن سبقه الى السعة ممن لم يكن له مجاور من الحجارة التى تضيق عليه محلّه وُتكسبه الخدمة لحراسته وحفظه ودفـع الآفات عنه

15[a] ىىرس ms.: corr. Ri.
Cap. XI: E p. 11[b], 1 sgg.
1[a] شِبْهَ L. D. V. (?)
2[a] [ ] L. D. V. (nel ms. ha spazio davanti e dietro: lemma!).
7[a] *sic* ms. [b] مصوع ms.: ويتضوع Ri.: L. D. V.
10[a] والمناظر ms.: corr. Ri.
12[a] ms.: المواضع المتسعة Ri. [b] ولين ms.: corr. Ri.

20 وانقسم له اكثر راحته الى عدم مجاورته والشغل به وكثرة المخاوف عليه وشدّة تعلق
النفس بمجاورته وورثه المكسب اسفا وحزنا وحسرات كلما عدمه او عدم شيئا منه،
وبعضهم ما[a] تولّج تلك المروج والغياض ناسيا لمركبه والموضع الذى كان قصد من 5
وطنه متشاغلا بلقط تلك الاحجار والاصداف والازهار متولجا لتلك الغياض متشاغلا
بما يتطعّم به من تلك الثمار عن ذكر وطنه وتضيّق ما ينقلب اليه من المركب وهو في
25 ذلك غير عادم روعات متتالية ونَكَبَات متصلة وآلام مشغلة من سَبُع نافر وحيّة مسمومة[a]
وصوت هائل وغصن متعلق يكدح فى وجهه وسائر بدنه كدحا مؤلما او شوكة منتظمة
له قَدَما ⟨يطول علاجه⟩[a] او[b] وحل حابس[b] له ملطّخ مفسد لملابسه الساترة[c] لعوْرَاته او
غصن خارق هاتك[a] عنه ثوبه[a] او أَشِب (26[a]) متعلق به مانع له من الذهَاب
[قدما يطول علاجه][a]، فلما دعاهم صاحب المركب لقلع مركبه رجع بعضهم مثقلا بما اجتنى[b]
30 والتقط فدخلت به الآفة التى وصفنا فلم يواف[a] المركب وهو يجد فيه محلّا الا
محلّا ضيّقا[a] ومكدر تعب معدم[a] للراحة ومكسبا[b] اسقاما مهلكة، وبعضهم لم يتناها 6
اليه صوت قيم المركب لشدة تولّجه فى الغياض وتخبّطه فى المروج والتياثها فرفع
المركب وهم بالمحل الذى هم به منقطعون عن اوطانهم بعُرُضِ مَهالكه الموحشة القاتلة ومعاطب
فظيعة، فمنهم من افترسته السباع ومنهم من تورّط فى[a] اللهوات واللهات[a] ومنهم من توحّل
35 فى الموحلات، ومنهم من نهشته الحيّات فصاروا خُبْثَاء جيفا موحشات متفرقة اوصالهم مستفظعة
احوالهم رحمة لمن جهلهم وعِبْرَة لمن عرفهم منقطعين عن اوطانهم التى قصدوا، فاما من 7
صار الى المركب بثقل ما استوقر من ملقوطاته الخادعة لعقله المسترقّة لحرّيته المعدمة راحته
المضيقة عليه محلّه المثقلة عليه مرتفقه فلم يلبث ان ذبلت تلك الازهار وكِمدت الوان تلك الاحجار
اذ عدمت الرطوبات المنضرة كانت لها ولالوانها فاستحالت تلك الاصداف فى توسنها وشدة
40 نتن اراييحها وصارت عليه ثقلا ومجاورا مؤذيا فلم يكن له فيها حيلة الا القاءها فى

22[a] ms.: قد Ri.
25[a] منسوب ms.: منسابة Ri.: L. D. V.
27[a] ⟨ ⟩ L. D. V. cfr. 29[a]. [b] رجلا حاسا ms.: corr. L. D. V. [c] الساتر ms.: corr. Ri.
28[a] عن سوته ms.: corr. L. D. V.
29[a] [ ] cfr. 27[a]. [b] اجتنا ms.
30[a] يوافى ms.
31[a] ms.: ومكدرا متعبا معدما Ri. [b] ومكسب ms.: corr. Ri.
34[a] هويّات? L. D. V.

البحر فصار مـا منعه سَعْيه ونغُص عليه عيشه واحزن عليه محلّه واسترقّ حرّيّتـه ثقلا
وصارت يده منه صفراء فلم ينتهوا الى المحلّ حتى كثرت اسقامهم لما تداخلهم نتن تلك
الارابيح وفَنَاء القوّة بالتعب الذى نالهم من ضيق المحل وخشونته وشدة الخدمة لما
حصل لهم منه البوار والاضرار، وبعض تلف قبل بلوغ المحل وبعض بلغه سقيما ضعيفا،

8 فاما من تخلف ناظرا متنسما وكان شغله هذا القدر فانه عدم سعة المحل ولينه فقط، واما 45
من رجع الى المركب غير متشاغل بشىء مما وقعت عليه حواسّه إلّا ريثما شاهدت عينه عند
خروجه الى الحاجة فسبق الى المحل الاوسع الالين وبلغ وطنه مستريحا،

9 وهذا المثل المشابه لمجازنا فى هذا العالم الى العالم الحق ومثال احوال الجائرين فى هذا
العالم، فما اقبح بنا ان نكون من مخدوعى حصا الارض واصداف الماء وازهار الشجر
وهشيم النبت العائدة عما قليل علينا ثقلا نرى انه لا منجىً[a] لنا من مكروهه الا مُوارَاته 50
عنا فى بعض الارض ولجج البحار ولهب[a] النار نسدّ أَنْفنا من نتنه ونغضّ ابصارنا دونه
لاستقباحـه ونطلب البَعَد عنه للاستيحاش من قربـه ومنافرة الانفس لمشاهدته، فان

10 هذه محزناتنا التى تحلّ عندنا هذا المحلّ، فان حزنّا فينبغى لنا ان نحزن لانقطاعِنا عن
محالّنا الحق وأن نصير بعُرْض لا يبلغنا المركب الى اوطاننا الحق التى لا مصائب
فيها لانه ليس معدومات ولا حسرات فيها لانه ليس هنالك فائتات لانه ليس هنالك 55
ما ليس بحقّ فليس يراد هنالك ما لا ينبغى ان يراد، فاما الذى ينبغى ان يراد فهو
هنالك مع المريد غير مفارق ولا مدخول بالآفات، فانما ينبغى ان نحزن على ان
نعدم ان لا نحزن فان هذه خاصـة للعقل، فاما الحزن على ان نعدم ان نحزن فهذه
خاصة للجهل،

XII – وينبغى ان يكون منا على بال انه لا ينبغى ان نَكْرَه الذى ليس بردىء وانما
ينبغى ان نكره الردىء فان ⟨ذلك ان⟩[a] ثبت فى ذكرنا [b]عظمت عناياته[b] فى[c] دفع المحزنات
الحسّية فانه لا نظنّ ان شيئا اردأ من الموت والموت ليس بردىء انما خوف الموت ردىء،

2 فاما الموت فانما هو تمام طباعنا فان لم يكن موت لم يكن انسان بتة لان حدّ الانسان هو

50[a] منجا ms.
51 وهب ms.: corr. L. D. V.
Cap. XII: A p. 890, 22 sgg. E p. 13[a] (§§ 4 sgg.: p. 13[a], 22 sgg.).
2[a] ⟨⟩ L. D. V. [b] عظم عنانابه ms.: coni. L. D. V. [c] وفى Ri.

5 الحى الناطق المائت والحد مَبْنِىّ على الطبع اعنى ان طبع الانسان انه حىّ ناطق مائت
فان لم يكن موت لم يكن انسان لانه ان لم يكن ميت فليس بانسان فاذن ليس بردىء ان
نكون ما نحن، انما الردىء ان لا نكون ما نحن فاذاً الردىء ان لا يكون موت لانه ان لم
يكن لم يكن انسان فاذن ليس الموت رديئًا[a]، فان كان الذى هو مظنون عند الكل اردأ 3
الاشياء ليس بردىء [من المعدومات والمفقودات][a] فما هو دونه من المعدومات المفقودات
10 الحسّية ليس بردىء، فاذن ينبغى ان تكون العلّة فى الظنّ ان الموت ردىء – اذ قد تبيّن
انه ليس بردىء – فى[a] الجهل بحال الحياة والموت،

مثلا اقول: ان الغذاء لو كان ذا عقل وهو فى الكبد الا انه لم يشاهد غيرها ثم 4
قصد لنقله عنها لاحزنه ذلك وان كان انما ينتقل منها الى بِنْيَةٍ[a] صورة ونهى شىء
اقرب الى كون الكمال، فاذا صار الى الانثيين واستحال زرعا لو قصد لنقله (26b) الى
15 الرحم التى هى اوسع من محلّه فى الأُنثيين لاحزنه ذلك احزانا شديدا، ولو قيل له بعد
ان تصيّر الى الرحم تردّ الى الانثيين لاحزنه ذلك اشدّ من حزنه الاول اضعافا لتذكره
ضيق الانثيين وبُعده عن كمال الصورة الانسانية اذا اضيفت حاله فيها[a] الى حاله فى
الرحم، وكذلك لو قصد ازعاجه عن الرحم الى نسيج هذا العالم وسعته لأحزنه ذلك 5
حزنا شديدا فاذا خرج فى هذا النسيج وكماله[a] ثم قيل له تعاد الى الرحم وكان فى ملكه
20 جميع الارض وما فيها لدفعه واسامه على ان لا يعاد الى الرحم، وكذلك وهو فى هذا 6
المحل الذى هو الدنيا شديد الجَزَع على فراقه فاذا صار الى المحلّ العقلى العادم
للآلام الحسّية والقنيات الحسّية التى هى تتابع كل الآلام الحسّية والنفسية ⟨......⟩[a] التى
لا تنال قنيتها الايدى والآفات فلا يخرج مالكها عن ملكه شىء البتة لو قيل له انك تردّ
الى هذا العالم الذى كنت فيه لكان جزعه من ذلك اضعاف جزع الذى قيل له انك تردّ
25 من هذا النسيج الدنيائي فى حُلول الرحم،

8[a] ردى ms.
9[a] [ ] L. D. V.
11[a] وفى Ri.
13[a] ms. s. p.: L. D. V.
17[a] منها ms.: corr. Ri.
19[a] وكف له vel وكفاله ms.: corr. L. D. V.
22[a] lac. stat. Ri.

7 فقد تبيّن اذن كيف غلطت الانفس الضعيفة التميز المائلة الى الحسّ فى الموت وظنّته
مكروها وليس بمكروه. فاذاً عدمُ جميع الاشياء التى دون الحياة الدنيائيـة مـن القنيات
الحسّية ليس برديئة بل الحزن عليها ردىء لانها آلام ندخلها على انفسنا ليست باضطرارية،
فنحن اذن اذا كنا كذلك رديؤ الطبع رديؤ العيش، فان من رضى بذلك ردىء الاختيار
عادم عقله لان العقل يضع الاشياء مواضعها فاما عدم العقل فيضع الاشياء غير مواضعها 30
وظنّها نخلاف ما هى،

XIII – وينبغى ان يكون منا على بال عند كل فائتة ومعدوم ما بقى لنا من قنياتنا
الحسّية والعقلية ان نتشاغل بذكرها وتعديدها عن السالفة فان فى تذكّر الباقى سَلْوَة من
المصائب، وايضا قد يكون منا على بال عند كل محزنة من فائت او تألف من الحسّية ان الذى
بقى علينا من ترقّب المصائب بعد قنياتنا الحسّية وانه[a] قد سقط عنا يقلل[b] بعض المحزنات[c]،
2 فان ذلك ان ثبت فى ذكرنا نَقل المحزنات عن طبع المصائب الى طبع النِعَم وصار كل ما 5
شملتنا مصيبة عندنا نِعْمَةَ لانه ان كانت المصائب تقلّل مصائبنا فهى نعمَ لان المصيبة ان
كانت محزنة فى ظنّنا فان كل ما قلّل الحزن نعمةٌ[a] فكل ما قلّل القنية الحسّية التى كلما عُدِمنا
منها شيئا اكتسبنا عند انفسنا مصيبة لنعمة[a]،

3 ولذلك ما نقول من لم يقتن[a] الخارجات عنه مَلَكَ مسترقّات الملوك اعنى الغضب
والشهوة اللذين هما ينابيع الرذائل والآلام، فاعظم الاسقام اذن سقام النفس اعظم من 10
سقام البدن كما قلنا آنفا لانه من لم يؤثّر فيه الغضب والشهْوة آثارهما المذمومة فليس لهما
عليه سلطان، ومَنْ اثر الغضب والشهوة وتسلّطا عليه وملكا[a] له[b] تصرفا به[b] حيث
4 شاءا[a]، فبحق انه من لم يقتن[b] الخارجات عنه ملك مسترقى الملوك وغلب اكثر الاعداء
الحالّة معه فى حصنه التى لا يحترَس من غرور اسلحتها بحَمْىِ الحديد ولا يؤمن مع
مساكنتها الخش الآثام وجَلَل[a] البوار، 15

Cap. XIII: 4[a] وانٍ? [b] نقل ms.: corr. L. D. V. [c] المحزونات ms.: corr. Ri.
8[a] النعمة ms.: نعمةَ Ri.: corr.
9[a] يقتنى ms.
12[a] وملكتا ms.: corr. [b] تصرفاته ms.: corr.
13[a] شاء ms.: corr. Ri. [b] يقتنى ms.
15[a] وحلل ms.: corr. L. D. V.

فمَثِّلْ ايها الاخ المحمود هذه الوصايا مِثَالا ثابتا فى نفسك تستنجو بها من آفات الحزن
وتبلغ بها الى افضل وَطَن من دار القَرار ومحل الابرار، كمّل الله لك السعادة فى داريك
وجلّل الاحسان فيهما اليك وجعلك من المقتدين المتنَعمين بجنى ثمر العقل وباعدك عن ذلّ
خساسة الجهلُّ، فان هذا فيما سألت كافٍ وان كثرت فنون القول فيه فانه اذا بُلغ الغرض
20 المطلوب فقد تنولت النهاية من المراد وان كانت السبل الى الغرض كثيرة تكاد ان تكون بلا
نهاية كفاك الله المهمّ من امر دنياك وآخرتك كفاية تبلغ بها اكمل راحة واطيب عيش،
تمت الرسالة والحمد لله رب العالمين،

III. – TRADUZIONE

Epistola di Yaʿqūb ibn Isḥāq al-Kindī intorno all'arte di allontanare le tristezze (1).

Ti guardi Iddio, o fratello lodato (2), da ogni avvilimento e ti preservi da ogni calamità e ti protegga nelle vie che conducono ad ottenere la sua approvazione e la sua retribuzione abbondante. Ho inteso la tua domanda, che ti siano scritti dei discorsi i quali combattano la tristezza e facciano avvertiti dei suoi punti deboli e muniscano col possederli contro il dolore. Infatti un'anima nobile e un'indole retta quale la tua sdegnano di esser preda dei vizi e cercano di munirsi contro i dolori provenienti da essi e contro il loro dominio tirannico. Ho dunque scritto per te secondo spero ti sarà sufficiente: così Iddio ti conceda a sufficienza il bene in tutto ciò che importa.

I. – Ogni dolore, di cui sono sconosciute le cause, è inguaribile. Perciò è necessario chiarire che cosa sono la tristezza e le sue cause, affinchè siano chiari a trovarsi e facili ad adoperarsi i rimedi di essa (3). Diciamo dunque: la tristezza è un dolore psichico che sopravviene per la perdita di ciò che si ama o il venir

2

(1) i. e. Περὶ ἀλυπίας oppure τέχνη ἀλυπίας. (V. sopra p. 11 nota 3). – L'ἀ privativum non si rende altrimenti nell'idioma semitico. Cfr. Ḥunain ibn Isḥāq, *Ueber die syrischen und arabischen Galenübersetzungen*, ed. Bergsträsser (Leipzig, 1925), n. 120: كتابه فى صرف الاغتمام = GALENO, Περὶ ἀλυπίας (V. sopra p. 11 nota 2).

(2) Lo scritto è dunque indirizzato ad un amico non meglio specificato, analogamente a quanto avviene in tanti altri scritti di al-Kindī. V. gli *incipit* della raccolta costantinopolitana riprodotti da RITTER-PLESSNER, loc. cit. (v. p. 5 nota 1), nn. 1, 3, 4, 5, 7, 9, 11, 12, 13, 16, 20, 25, 28, 31. Inoltre LOTH, loc. cit. (p. 6 nota 2), p. 283; STEINSCHNEIDER, ZDMG, 18 (1864), p. 133; al-Kindī pp. 12, 4-14, 1, 6 [Nagy], *De anima*, p. 51 [Furlani]. KRAUSE, loc. cit. (sopra p. 5 nota 2), p. 449, n. 3. [Cfr. p. 63].

(3) Cfr. sopra p. 12 nota 1.

meno di ciò a cui si aspira. Essendo dunque state messe in chiaro le cause della tristezza con quanto si è detto sopra, poichè essa accade per la perdita di alcunchè che si ama o il venir meno di alcunchè a cui si aspira, sarà allora necessario indagare se alcuno sia esente da queste cause. Ora non è possibile che alcuno raggiunga tutto ciò che desidera e rimanga esente dalla perdita di tutto ciò che ama, poichè la continuità e la durata sono impossibili nel mondo del divenire e del perire, nel quale noi ci troviamo; ma la continuità e la durata esistono necessariamente soltanto nel mondo dell'intelletto, di cui c'è possibile la percezione. Se dunque vogliamo non perdere ciò che si ama e che non ci venga meno 3 ciò a cui si aspira, dobbiamo avere la percezione del mondo dell'intelletto e far derivare da esso ciò che si ama e i nostri possessi e i nostri voleri. Se faremo questo, saremo al sicuro che nessuno ci rapirà i nostri averi, che nessuna potenza estranea li avrà in suo potere e che non ci mancheranno mai quelli di essi che ci sono cari, giacchè nè li raggiungeranno le calamità, nè li toccherà la morte. E neppure ci verrà meno ciò a cui aspiriamo, poichè i desiderî (puramente) intellettuali sono connessi vicendevolmente, sono stabili e non mobili nè caduchi, e perciò sono raggiungibili e non vengono meno [1].

Ma le possessioni sensibili, le cose amate sensibili e le aspirazioni sensibili 4 sono provvisorie per ciascuno e raggiungibili da ogni mano. Non è possibile difenderle nè garantirsi dal loro corrompersi e cessare e mutarsi; e (tutto ciò) dopo che ci si è familiarizzati alla sua vicinanza, diventa selvatico, dopo che si ha fiducia nella sua ubbidienza, diventa disubbidiente, dopo essere venuto incontro, se ne va. Perchè non è naturale che esista ciò che non è nella natura. 5 E se noi pretendessimo dalle condizioni e dai caratteri comuni – nei quali non vi è nulla di peculiare ad alcuno piuttosto che a un altro, ma essi sono proprietà di ognuno – che fossero particolari per noi e pretendessimo dalle cose corruttibili che non fossero corruttibili e dalle cose che vengono a noi, ma poi se ne vanno, che venissero solamente (senza andarsene), e che ciò che cessa continuamente durasse continuamente, allora noi vorremmo dalla natura ciò che non esiste in natura. Ora colui che volesse ciò che non è naturale vorrebbe ciò che non esiste. E colui che volesse ciò che non esiste, la sua ricerca sarebbe vana. Ma colui la 6 cui ricerca è vana è infelice. Dunque colui che desidera le cose provvisorie e desidera che in ciò consista il suo possesso e l'oggetto del suo amore, quegli è infelice. Invece colui il cui desiderio si adempie è felice.

(1) Vedi TEMISTIO, *De virt.*, p. 448 B.-G.: « Diesen Schätzen nähert sich nicht die Hand der Räuber, denn niederlegt sind sie an unzugänglichem Ort. . . . . . Wenn also jemand sagt, dass etwas von den Dingen ausser der Tugend gut sei, entweder Reichtum oder anderes, das einem schnell entzogen werden kann, so glaubt ihm nicht . . . . . Wie das Gute eine wichtige Sache ist und ein Freund, der erwählt werden muss, so ist es auch treu und sicher dem der es besitzt . . . . . Aus diesem allem wird erkannt, dass es kein Gut gibt als die Tugend und dieser Besitz allein ist ein solcher, den die Zeit nicht angreift und der seinen Besitzer nicht verlässt. Ansehen aber und

II. – Perciò conviene che noi aspiriamo a essere felici e ci guardiamo dall'essere infelici, anzi che nostro desiderio e nostro amore sia quello che è possibile[1] e che non ci affliggiamo per ciò che vien meno nè ricerchiamo quelle
2 cose sensibili che non sono possibili. Ma invece quando vediamo nella nostra mente che le cose amabili di cui gli uomini si dilettano – intendo nella misura di cui l'anima ne ha bisogno – sono in uno stato di costanza nella loro forma propria per tutti i giorni della durata a loro concessa e quando le vediamo che son capaci di produrre ciò che allontana da essa anima il dolore e le dà la calma, (conviene) che le prendiamo nella maniera più decente e secondo la misura del bisogno e che non le facciamo oggetto di desiderio prima di averle esperimentate e di averle considerate, e dopo che si sono allontanate da noi,
3 che non ci affliggiamo e non ci preoccupiamo. Ciò è infatti proprio della natura dei re illustri, i quali non vanno incontro a chi arriva e non accompagnano chi parte, ma anzi traggono godimento da tutto ciò che si presenta a loro agendo nella maniera più grave e manifestando nel modo più chiaro di non averne bisogno[2]. Tutto il contrario è la natura della gente dappoco, dei vili, dei malvagi e degli avidi; infatti essi vanno incontro a chiunque arriva e accompagnano chiunque parte. E gli intelligenti non devono preferire la natura della gente
4 dappoco e la sua viltà alla natura dei re illustri. Sicchè diciamo così: poichè ciò che noi vogliamo non è, dobbiamo volere ciò che è e non dobbiamo preferire il perdurare delle tristezze al perdurare della gioia. Per chi infatti si rattrista per il venir meno delle cose che vengono meno e per la perdita delle cose che si perdono, la tristezza non finisce mai, in quanto che egli, in ogni stato della sua vita, perde qualche cosa che gli è cara e gli vien meno qualche cosa che ricerca.
5 Ora tristezza e piacere sono opposti, i quali non coesistono nell'anima. Se si è tristi non si è lieti, e se si è lieti non si è tristi. Perciò non ci si deve rattristare per le cose che vengono meno, nè per la perdita di ciò che si ama, e si deve assumere un'abitudine bella, soddisfatta di qualunque condizione, per essere sempre lieti.

III. – Ora possiamo vedere che questo si trova manifestamente nelle abitudini, e ne possiamo avere una prova evidente nel diverso stato degli uomini e
2 nelle differenze dei loro desiderî e delle loro aspirazioni. Vediamo infatti che colui il quale trova il suo diletto nei cibi, nelle bevande, negli amori, nelle vesti, e in simili piaceri dei sensi è contento e lieto di ciò e considera tutto ciò che
3 vi si oppone come un difetto e una sciagura[3]. Vediamo che il giocatore d'azzardo, con tutto che sperperi le sue sostanze e perda il suo tempo invano e

Reichtum und Macht und Herrschaft und Schönheit und Gesundheit sind flüchtige Dinge und entgleiten schnell der Macht ihrer Inhaber . . . . ."

(1) Cfr. sopra p. 15 nota 3.

(2) Cfr. sopra p. 16 note 1, 2.

(3) Cfr. sopra p. 14 nota 3.

alle sue sconfitte tenga dietro la tristezza, pure è lieto e contento del suo stato, e considera tutto ciò che vi si oppone e gli impedisce di attuarlo come una sciagura e un difetto[1]. Vediamo che il brigante, nonostante i suoi barbari costumi e il suo procedere brutale e i rischi terribili e strani a cui ciò lo espone, frustate e mutilazioni e copia di ferite dolorose e guerra continua e ininterrotta, finchè ciò ch'egli ambisce lo conduce a finire sulla croce, tuttavia considera queste sciagure come vanto e onore, e ne è lieto, e reputa l'incolumità, la quale è in contrasto con ciò, come un difetto e una sciagura [2]. Troviamo che l'effeminato, della cui impudicizia svergognata e dei cui costumi abbietti ognuno ha ribrezzo e li condanna ogni mente, il quale si sfigura l'aspetto depilandosi la barba e rendendosi simile all'aspetto delle donne, pure è lieto e gioioso e orgoglioso, ritenendo così di essere superiore a tutti e che tutti, essendo mancate loro tali cose, siano stati defraudati della più alta fortuna, mentre a lui sono stati concessi, al disopra di loro, la gioia più speciale e il benessere più alto, e stima difetto e sciagura tutto quello che si oppone a ciò [3].

4

5

È chiaro dunque che le cose sensibili che sono odiate e amate non sono un che di inerente alla natura, ma dipendono dall'abitudine e dall'uso frequente [4]. Perciò, essendo la via per giungere al godere di ciò che si presenta e a consolarci di ciò che ci vien meno facile e palese per mezzo dell'abitudine, come abbiamo mostrato, dobbiamo abituarci a trasportarci verso di ciò ed educarci in modo che ciò diventi un'abitudine inerente a noi e un carattere acquisito, ossia prendendone l'abitudine per mezzo dell'azione fin da principio, giacchè esso non esiste per natura, affinchè la vita, tanto che essa dura, sia gradevole per noi.

6

7

IV. – E giacchè la tristezza dipende dai dolori dell'anima e giacchè d'altra parte noi dobbiamo allontanare da noi i dolori corporei con rimedi disgustosi, colla cauterizzazione, colle amputazioni, colle fasciature, colle incisioni e con simili medicazioni, e dare per ciò somme ingenti di danaro a chi guarisce da queste malattie[5], e giacchè la cura e la guarigione dell'anima dai suoi dolori è superiore alla cura e alla guarigione del corpo dai suoi dolori, come è superiore l'anima al corpo, poichè l'anima governa mentre il corpo è governato, e l'anima rimane mentre il corpo perisce, e giacchè il curare ciò che rimane e il darsi pensiero di renderlo giusto e diritto è migliore e superiore che rendere dritto e giusto ciò che perisce senza rimedio e si corrompe per natura, è quindi molto più doverosa per noi la cura e la guarigione dell'anima dalle sue malattie che non la cura dei nostri corpi; poichè noi siamo quello che siamo per le nostre anime e non per i nostri corpi, poichè la corporeità è comune a ogni corpo mentre la vitalità

(1) Cfr. sopra p. 14 nota 4.
(2) Cfr. sopra p. 14 nota 5, p. 16 nota 4.
(3) Cfr. sopra p. 14 nota 6.
(4) Crf. sopra p. 14 nota 7.
(5) Cfr. sopra p. 15 nota 3.

di ogni essere vivente dipende dalla sua anima, e le nostre anime sono essenziali per noi, e il benessere della nostra essenza è più doveroso per noi del benessere delle cose estranee a noi, mentre i nostri corpi sono strumenti per le nostre anime, mediante i quali si rendono evidenti le nostre azioni, e la cura delle nostre
2 essenze ci si addice molto più che la cura dei nostri strumenti. Bisogna dunque sopportare nel curare le nostre anime il cattivo gusto del rimedio e la sua difficoltà e le sue pene in misura doppia di quello che sopportiamo nel curare i nostri corpi, in quanto la cura delle nostre anime apporta molto meno disgusto e pena
3 più lieve di quelli che provengono dalla cura dei nostri corpi. Infatti si possono curare le nostre anime soltanto con la forte decisione circa ciò che dà il benessere a noi, non con una bevanda medicinale nè con un dolore prodotto dal ferro nè col fuoco nè spendendo danaro, ma imponendo all'anima l'abitudine saggia, (prima) nella cosa più piccola, di cui è facile l'imposizione, anzi elevandosi all'imposizione di quello che è maggiore, poi, abituatisi a questa, elevandosi a ciò che è ancora più grande, in gradini continui fino all'imporre all'anima di abituarsi alle cose maggiori come le si è imposto di abituarsi a quelle minori. Infatti l'abitudine le rende facili mediante quello che abbiamo descritto, e si rende facile così la pazienza per ciò che vien meno e la consolazione per ciò che si perde.

V. – Un facile rimedio a ciò è il riflettere circa la tristezza, e il dividerla nelle sue parti. Perciò diciamo: la tristezza non può provenire che dalla nostra azione
2 o dall'azione di un altro. Se è dalla nostra azione, non dobbiamo fare ciò che ci rattrista. Infatti, se facciamo ciò che ci rattrista – e l'astenerci dal farlo dipende da noi, poichè il nostro agire e l'astenersi da esso dipende da noi – noi nell'agire facciamo ciò che vogliamo oppure ciò che non vogliamo: se facciamo ciò che vogliamo – giacchè non vogliamo rattristarci – vogliamo ciò che non vogliamo – e questo è proprio dell'insensato – e perciò noi saremmo insensati [1].
3 Se invece ciò che ci rattrista è azione di un altro, o possiamo difendercene o non possiamo. Ora, se possiamo difendercene, dobbiamo farlo e non rattristarci. Se invece non possiamo difendercene, non dobbiamo rattristarci prima che sia accaduto ciò che ci rattrista, poichè colui che può difendercene forse ce ne difenderà prima che cada su di noi, e forse colui dal quale dipende il rattristarci non ci renderà tristi e non farà ciò che temevamo. Se infatti ci rattristiamo prima che sia accaduto ciò che ci rattrista, procuriamo a noi stessi una tristezza che forse non avrà luogo, perchè colui che ci rattrista si asterrà dal rattristarci, o perchè colui dal quale dipende il difendercene ce ne difenderà; quindi procuriamo a noi stessi una tristezza che non ci procurerebbe un altro [2].
4 Ora chi rattrista se stesso danneggia se stesso, e chi danneggia se stesso è ignorante, grossolano e ingiusto al massimo grado, giacchè apporta a se stesso un

(1) Cfr. sopra p. 17 nota 3.
(2) Cfr. sopra p. 17 nota 4.

danno, poichè anche se facesse questo con un altro sarebbe ignorante e ingiusto, e facendo ciò con se stesso è tale ancora di più. E non dobbiamo tollerare di essere i più ignoranti degli ignoranti e i più grossolani dei grossolani e i più ingiusti degli ingiusti. Infatti, se la tristezza è una cosa necessaria, basta di essa quello che si presenta quando accade ciò che ci rattrista, senza che lo anticipiamo prima che accada ciò che ci rattrista, e in tal caso il provar tristezza prima che accada ciò che rattrista è una sorta di malvagità e di ignobilità. Inoltre è necessario di non provarla nel momento in cui accade ciò che rattrista prima che la tristezza sia difesa – essendovi in ciò un danno, come abbiamo detto prima – giacchè è assolutamente fatale che la sua difesa avvenga. Infatti contro ogni causa di tristezza sorge a difesa la consolazione necessariamente dopo un certo periodo, se non scompare il rattristato insieme colla tristezza. Ed essendo naturale che scompaia la tristezza – poichè tutto ciò che è nel mondo del divenire cessa e non dura nelle singole cose – dobbiamo usare ogni diligenza nell'impiegare delle arti sottili per abbreviare il periodo di tristezza, perchè se noi l'abbreviamo, abbreviamo ⟨.............................. mentre se non l'abbreviamo⟩, abbreviamo per altri la difesa della tristezza, dalla quale potremmo difendere noi stessi. Ma questa è condotta da ignorante, da infelice, da vile, da ingiusto. Infatti ingiusto è colui nel quale perdura l'afflizione, e il più infelice degli infelici è colui che non cerca di allontanare da sè la tristezza mediante tutto ciò con cui che gli è possibile allontanarla. E non dobbiamo acconciarci a essere infelici mentre possiamo essere felici.

VI. – Un'arte sottile a quest'uopo è il ricordare le nostre tristezze di cui ci siamo consolati in passato e le tristezze di altri che abbiamo veduti rattristarsi e consolarsi, e il rappresentarci, quando siamo tristi, una qualche tristezza passata, sia di quelle nostre sia di quelle di cui siamo stati testimoni, considerando come essa sia giunta a consolazione [1]. In ciò avremo un'immensa energia di consolazione, simile a quella con cui il re Alessandro figlio di Filippo il Macedone confortò sua madre quando fu prossimo a morire [2]. Le scrisse infatti tra l'altro: « Pensa, o madre di Alessandro, che tutto quanto è nel mondo del divenire e del perire viene a fine, e come tuo figlio non ha voluto avere i costumi dei re dappoco, così tu alla sua morte non volere avere i costumi delle madri dei re dappoco [3]. Quando ti giungerà la notizia della morte di Alessandro, fa' costruire una grande città e manda a raccogliersi presso di te in un dato giorno gente di ogni paese, di Libia, di Europa e di Asia, perchè si riuniscano in quel giorno in quella città a mangiare, a bere e a darsi buon tempo. E comanda che sia bandito tra quella gente che non venga a te nessuno cui sia accaduta una disgrazia, affinchè il banchetto funebre di Alessandro abbia luogo con allegrezza,

(1) Cfr. sopra p. 18 nota 1.

(2) Cfr. sopra p. 22 nota 4 p. 23 note 1-6.

(3) Cfr. sopra p. 22 nota 3.

diversamente dai banchetti funebri della gente comune che hanno luogo con
3 tristezza ». Avendo essa comandato ciò, non venne a lei nessuno nel tempo fissato. Allora domandò: « Come mai la gente non viene da noi, nonostante il nostro ordine precedente ? » Le fu risposto: « Tu hai comandato che non venisse a te nessuno cui fosse accaduta una disgrazia; ora a tutti quanti sono accadute disgrazie, sicchè non è venuto da te nessuno ». Allora ella disse: « O Alessandro, quanto la tua fine somiglia al tuo principio! Hai voluto darmi la consolazione perfetta della disgrazia che mi hai cagionata, giacchè non sono la prima a essere sventurata nè la sventura è mio appannaggio esclusivo tra le creature umane »[1].

4 Dobbiamo inoltre ricordare che ogni cosa che ci è venuta meno o che abbiamo perduta è venuta meno a molti e molti l'hanno perduta, e che ognuno si è rassegnato che essa sia venuta meno e che egli l'abbia perduta, ed è palesemente allegro, lontano da tristezza. Colui a cui è morto il figlio o che non ha figli, trova molti che gli somigliano in ciò, e tra questi colui che non ha figli è allegro, e colui a cui è morto il figlio si è consolato ed è allegro. Lo stesso accade per il danaro e per ogni possesso sensibile del mondo e per i desiderî dell'anima
5 umana[2]. Quindi la tristezza è soltanto per posizione e non per natura[3]. Infatti se noi troviamo qualcuno cui è stato rapito un possesso e che se ne rattrista, mentre molti non hanno quel possesso e non sono tristi, costui impone a se stesso quella tristezza per ciò che egli è stato rapito o gli e venuto meno.
6 Ora noi non dobbiamo imporre a noi stessi una cosa cattiva, e la tristezza è tale secondo abbiamo detto sopra. Ma colui che impone a se stesso una cosa cattiva è un insensato, e noi non dobbiamo essere insensati, poichè questo costituisce il colmo della viltà. Infatti non vi è differenza tra l'insensato e tutti gli animali irragionevoli, anzi questi sono migliori di lui, poichè ognuno di essi ha una propria particolarità inerente e costante, che è quasi una legge nel suo principio, e tale legge esso osserva in ogni suo stato; mentre l'insensato non ha nè ordine nè equilibrio nelle proprie azioni, ma agisce secondo un'immaginazione
7 confusa e secondo le fantasie della mente. Dobbiamo pertanto vergognarci di trovarci in siffatta condizione bassa, di cui hanno compassione gli assennati e di cui ridono gli stolti.

8 Inoltre dobbiamo ⟨tener presente⟩ che, se vogliamo non esser mai colpiti da una disgrazia, è come se non volessimo esistere affatto. Infatti le disgrazie esistono soltanto per il perire delle cose periture, e se non vi fosse un perire, non vi sarebbe un divenire. Quindi, se non vogliamo che esistano disgrazie, non vogliamo nemmeno che esista nella natura il perire e il divenire, e se vogliamo che non esista ciò che è nella natura, vogliamo l'impossibile. Ma chi vuole l'impossibile non può realizzare il proprio volere, e colui che non può realizzare il proprio

(1) Cfr. sopra p. 18 nota 3.
(2) Cfr. sopra p. 18 nota 4, p. 19 nota 1.
(3) Cfr. sopra p. 19 nota 2.

volere è infelice. Ora noi dobbiamo vergognarci di avere un tale carattere e rifuggire da questo grado, cioè il grado dell'ignoranza e dell'infelicità. Poichè il primo di essi, cioè l'ignoranza, procura bassezza e il secondo, cioè l'infelicità, procura avvilimento a noi e gioia ai nostri nemici.

VII. – Dobbiamo poi tener presente che tutte le cose raggiungibili dalle mani sono comuni a tutti gli uomini e sono soltanto nostre ospiti, sulle quali non abbiamo maggior diritto di altri, e che esse appartengono a chi le conquista, fin tanto che le tiene conquistate. Quanto alle cose che appartengono a noi e non sono comuni ad alcun altro, esse sono quelle che non sono raggiungibili dalle mani e che nessuno può portarci via, esse costituiscono dei beni psichici che sono nostro possesso proprio, e per queste siamo giustificati di rattristarci se le perdiamo. Ma per quanto riguarda ciò che possediamo con vicenda alterna, 2 non si addice che ci rattristiamo per esso. Infatti è invidioso colui che si rattrista perchè altri posseggono ciò che hanno per natura diritto di possedere, e noi non dobbiamo avvezzarci all'invidia, poichè essa è il male più completo. Chi 3 infatti vuole che i nemici siano raggiunti dal male vuole il male, e chi vuole il male è malvagio. E anche più malvagio di costui è chi vuole che gli amici siano raggiunti dal male; e chi vuole che all'amico sia negato ciò che egli stesso vuole acquistare e il cui acquisto è da lui stimato un bene vuole per l'amico uno stato che per lui stesso è un male, ossia vuole il male per gli amici. E chi vuole che nessuno all'infuori di se stesso consegua l'acquisto di ciò che ad altri è possibile conseguire vuole che nè amici nè nemici conseguano il proprio acquisto. Ma colui 4 che si rattrista perchè altrui consegue il proprio acquisto è invidioso. Ora non dobbiamo acconciarci a questa bassezza [1].

VIII. – Dobbiamo inoltre tener presente che tutto quanto il possesso sta con noi come una cosa prestata da un prestatore, il quale è il creatore del possesso – sia elevata la sua lode – e può riprendere il proprio prestito da chi vuole e darlo a chi vuole. Se infatti non lo desse a chi vuole, esso non giungerebbe mai fino a noi. Eppure, se egli lo riprende da noi per mezzo dei nemici, noi pensiamo che egli ci abbia fatto torto. Invece dobbiamo tener presente che il prestatore 2 ha il diritto di riprendere ciò che ha prestato e di richiederlo per mezzo di chi vuole; nè in ciò vi è offesa nè ingiuria, ma commettiamo anzi noi un'offesa e un'ingiuria se ci rattristiamo quando ci venga richiesto quello che ci è stato prestato, il che è proprio dei malvagi, degli avari e di coloro che non hanno discernimento. Infatti, se colui al quale è stata prestata una cosa crede che essa 3 sia in suo possesso, è ingrato, poichè il minimo di gratitudine che è dovuta da colui a cui è stata prestata una cosa è il restituire il prestito, quando il prestatore ne vuole la restituzione, con animo sereno e con gioia, affrettandosi nel restituirlo a fare la volontà del prestatore. Dunque chi si rattrista per la restituzione di ciò che gli è stato prestato è poco grato, e noi dobbiamo vergognarci

(1) Cfr. sopra p. 19 nota 3.

4 di tale carattere ingiusto. Dobbiamo anche vergognarci di giustificare con scuse puerili e fiacche l'esser tristi quando il prestatore richiede la restituzione, nè dobbiamo dire che ci rattristiamo soltanto perchè il prestatore ha richiesto la restituzione del prestito per mezzo di nostri nemici; poichè non è obbligatorio che il messaggero del prestatore, nel richiedere la restituzione del prestito, sia quale lo desideriamo noi rispetto all'aspetto, al carattere, all'amore verso di noi e al tempo del suo arrivo. E poichè questo non è obbligatorio, non dobbiamo rattristarci perchè il messaggero ci è avverso nel suo atteggiamento, essendo ciò proprio del carattere dei fanciulli e di tutti coloro che non hanno discernimento.

5 Dobbiamo poi tener presente che se il prestatore non richiede da noi la restituzione della cosa più preziosa che ci ha prestata, ma soltanto le cose di poco valore, ci tratta nel modo più generoso, e dobbiamo rallegrarci quanto mai perchè ci sono rimaste le cose più belle e più nobili che ci erano state date in 6 prestito, non rattristarci per la perdita di quanto egli richiede da noi. Giacchè non dovremmo rattristarci nemmeno se egli richiedesse tutto quanto ha prestato, anzi rallegrarci, essendo la nostra gioia per questo una specie di ringraziamento a lui e di riconoscenza per il suo amore, per averci egli lasciato la cosa più preziosa e maggiore, cioè quello cui non giunge alcuna mano e che non ci è comune con alcuno. E dobbiamo rivolgerci alla nostra anima, quando anche desideriamo che ci rimanga ciò che egli ha richiesto da noi, e dire: « Se anche ha richiesto la cosa minore e più vile, tuttavia ha lasciato la cosa maggiore e più preziosa, giacchè la nostra anima rimane » (1).

IX. – Dobbiamo poi tener presente che, se fosse necessario rattristarsi per le cose che si sono perdute e son venute meno, sarebbe necessario rattristarsi sempre, e insieme sarebbe necessario non rattristarsi mai, il che sarebbe 2 una contraddizione orrenda. Infatti, se causa della tristezza è la perdita e il venir meno dei possessi estranei a noi e se abbiamo ripugnanza a essere raggiunti dalla tristezza, essendo la causa di essa quella che abbiamo detta, allora, se non avessimo possessi estranei a noi e non ne andassimo in cerca, non ci sopravverrebbe nessuna tristezza, non sopravvenendo a noi neppure la loro perdita e il loro venir meno, e in tal caso sarebbe necessario per noi non possedere, per non 3 rattristarci mai. Ma se da un lato fosse necessario non possedere, mentre dall'altro lato il mancare di possesso costituisce tristezza, la tristezza sarebbe necessariamente perpetua, poichè non possederemmo nulla. Quindi la tristezza sarebbe necessariamente perpetua, sia che possedessimo sia che non possedessimo. Pertanto sarebbe necessario, se fosse necessario che ci rattristassimo sempre, che non ci rattristassimo mai, tanto se possedessimo quanto se non possedessimo. Ora tutto ciò è contraddizione e assurdità.

4 Dunque non è necessario rattristarsi, e su ciò che non è necessario l'intelligente non deve pensare e non deve adoperarlo specialmente quando esso sia

(1) Cfr. sopra p. 20 note 1–4, p. 21 nota 2.

doloroso. È invece necessario diminuire il possesso, giacchè il perderlo o il venir esso meno, essendo esso tra le cose estranee a noi, costituisce una causa di tristezza ⟨.......⟩.

Si racconta infatti di Socrate l'Ateniese che gli fu domandato: « Come mai non ti rattristi ? » Rispose: « Perchè non posseggo nulla per cui debbo rattristarmi, se lo perdo ». 5

Si racconta inoltre di Nerone[1], imperatore di Roma, che qualcuno gli regalò[2] un prezioso padiglione di cristallo di fattura meravigliosa e che esso gli fu presentato mentre vi era presso di lui una compagnia di persone, fra cui un filosofo[3] che viveva al suo tempo. La sua gioia nell'averlo fu grande e tutti i presenti abbondarono nel descriverne le bellezze; ed egli si rivolse al filosofo dicendo: « Tu che dici di questo padiglione ? » Rispose: « Dico che esso è per te segno di indigenza e indica una grande sventura che tu proverai ». Gli domandò l'imperatore: « Come mai ? » Rispose: « Perchè, se tu lo perderai, dispererai di possederne uno simile, e ne sentirai per sempre la mancanza. E se gli avverrà una disgrazia, per cui tu ne venga privato, ciò ti procurerà una grande sventura. Questa è la mia sentenza, e altro ancora, il cui senso corrisponde a quanto ho detto » E si racconta che le cose andarono come aveva detto il filosofo: l'imperatore, secondo si racconta, uscì a passeggiare di primavera in un'isola vicina, e comandò di portare col resto del bagaglio anche il padiglione, per erigerlo nel suo giardino. Ma la nave in cui esso si trovava fece naufragio, nè gli riuscì di recuperarlo. Da ciò sopravvenne all'imperatore una grande sventura, della quale tutti i presenti si accorsero. Egli fece il possibile per procurarsene uno simile, ma non lo trovò finchè morì. Perciò diciamo: chi vuole che le sue sventure diminuiscano, diminuisca il possesso delle cose estranee a lui. 6 7 8

Si racconta del sapiente Socrate[4] che un giorno se ne stava in una giara rotta, nell'accampamento nel quale si trovavano gli Ateniesi. E un giorno disse, tra le altre cose di cui parlò, mentre in sua presenza si trovava un maledico: « È necessario non possedere per non rattristarsi ». Gli domandò il maledico: « E se si rompe la giara ? » Rispose Socrate: « Se si rompe la giara, non si romperà il luogo dove sta ». Ciò che disse il filosofo è vero, perchè per ogni cosa che si perde vi è un'altra che la sostituisce. 9 10

X. – Per ciò diciamo: il creatore del tutto – sia elevata la sua lode – non ha creato nulla di natura monca, ma anzi ogni cosa sufficiente a se stessa. Vediamo infatti che l'immensa balena e l'elefante dalla straordinaria costituzione, ciascuno dei quali ha bisogno di cibo per sostentarsi e di asilo e di ricovero nonché di tutte le cose che gli occorrono, e gli esseri al disotto di questi due sono for- 2

(1) Cfr. sopra p. 23 nota 7, p. 24 nota 3.
(2) Cfr. sopra p. 24 nota 1.
(3) Cfr. sopra p. 24 nota 2.
(4) Cfr. sopra p. 21 nota 3; p. 24 nota 7, p. 25 note 1, 3, 5.

niti a sufficienza e apparecchiati secondo il bisogno della propria esistenza, nè al loro benessere manca niente per cui essi abbiano da riflettere su tale mancanza: tutti sono felici ed esenti da preoccupazioni finchè non li colga una sensazione dolorosa; eccetto l'uomo, il quale, nonostante la sua superiorità, per la quale è stato fatto signore sopra tutti gli animali ed è divenuto governatore e reggitore di essi, ignora il governo della propria anima. Ora ciò è segno di insesatezza, e noi dobbiamo vergognarci di essere insensati. Infatti quando all'uomo fu dato in aggiunta il discernimento logico, egli volle procurarsi molte cose di cui non avrebbe avuto bisogno perchè la sua essenza sussistesse e la sua vita fosse felice: cioè la varietà dei cibi e lo spettacolo offerto dagli esseri viventi e non viventi, il dipingere e decorare tutto quanto vede, e così i piaceri dell'udito e dell'odorato che lo distraggono dal suo reale vantaggio e sono estranei alla sua tranquillità nel mondo [1]. Infatti tutte queste cose procurano fatica quando si ricercano, dolore quando si perdono, afflizione quando vengono meno: a ogni cosa desiderata che si perde si accompagna sventura e a ogni cosa che vien meno si accompagnano afflizione e dispiacere, e all'affanno per ogni cosa che manca si accompagnano tristezza e preoccupazione, e dopo ogni sicurezza viene timore e il timoroso è preoccupato, inquieto, impastoiato.

3

Perciò diciamo: colui la cui anima si preoccupa della pompa delle cose estranee a se stesso perde la propria vita eterna e la vita peritura gli è turbata, aumentano le sue infermità e sono ininterrotti i suoi dolori.

4

XI. [2] – Gli uomini infatti nel loro passaggio per questo mondo perituro le cui condizioni sono mutevoli, le cui gioie sono difettose, le cui immagini sono fallaci, le cui conclusioni smentiscono i principii, di cui chi si fida viene tradito e chi se ne lascia ingannare desta compassione, rassomigliano a della gente che si imbarcò sopra una nave verso una meta a cui tendeva e dove era la sua residenza. Il capitano della nave li portò a un approdo, ed essi vi scesero per alcune occorrenze. Il capitano ancorò la sua nave, e chi era sulla nave scese a terra per ciò che gli occorreva. Alcuni, compiuto ciò per cui erano sbarcati, tornarono alla loro nave senza soffermarsi su alcuna cosa e raggiunsero il posto più spazioso e il giaciglio più comodo della nave, senza impedimento nè invidia nè contrasto. Alcuni altri si fermarono a contemplare prati fioriti con varie specie di fiori e a respirare profumi diversi e gradevoli che si diffondevano da quei prati fioriti e dai vaghi boschetti di alberi da frutto che producevano qualità mirabili di frutti, ad ascoltare il canto degli uccelli nascosti dalle voci soavi e ad osservare nel suolo di quella regione pietre variopinte, scintillanti, di aspetto gradevole e conchiglie graziose dalle forme strane e dai disegni meravigliosi, pur senza oltrepassare il luogo a cui erano stati condotti dal loro bisogno; e tornarono al loro posto sulla nave, dove erano stati preceduti dagli altri nei posti più spaziosi e

2

3

(1) Cfr. sopra p. 26 nota 1, nota 4.
(2) Cfr. sopra p. 27 note 1–5, p. 28 note 1–2; infra p. 63.

nei giacigli più comodi. Altri ancora si diedero a raccogliere quelle conchiglie e quelle pietre e frutti e fiori che erano vicini, pur senza oltrepassare il luogo dove erano stati condotti dal loro bisogno; e ritornarono carichi del loro peso, asserviti alle pietre e alle conchiglie, ai fiori della terra perituri, dei quali fra breve si sarebbe mutato quanto nel loro aspetto li aveva sedotti, ai frutti che fra breve sarebbero diventati letame disgustoso a starvi accanto; e trovarono nella nave altri che li avevano preceduti nei posti più spaziosi, sicchè dovettero collocarsi in un posto angusto, scabroso e aspro, e tutte le pietre, le conchiglie, i fiori e i frutti diventarono per loro un carico, in aggiunta all'angustia e all'asperità del posto che li angustiava e impediva loro di ottenere quel riposo che era invece ottenuto da altri che li avevano preceduti nel luogo più spazioso e che non avevano con sè le pietre, le quali rendevano a quelli stretto il posto e li asservivano al lavoro per guardarle e custodirle e tenerne lontani i danni. E la maggior parte del riposo di costoro andò divisa nel tenersi quelle cose vicine e occuparsene e temere grandemente per esse, e nell'aver l'animo intensamente preso dall'averle vicine, e quell'acquisto procurava loro dolore, tristezza e afflizione ogni volta che lo perdevano tutto o in parte. 4

Altri finalmente penetrarono in quei prati e in quei boschetti, dimenticando la loro nave e il luogo della loro patria verso cui erano diretti, distratti nel raccogliere quelle pietre e conchiglie e fiori, penetrando in quei boschetti e distratti dal gusto di quei frutti dal pensare alla loro patria e all'angustia che avrebbero trovata sulla nave. Nel frattempo non erano esenti da timori che si susseguivano l'un l'altro, da calamità continue e da dolori preoccupanti da parte di fiere ruggenti, di serpenti velenosi, di voci spaventose, di rami attaccaticci che graffiavano loro la faccia e il resto del corpo con graffi dolorosi, o di spine che trafiggevano loro i piedi in modo da richiedere lunga cura, o di fango che li imprigionava, insudiciando e rovinando le loro vesti che ricoprivano le loro nudità, o di un ramo lacerante che strappava da loro l'abito, o di un groviglio di rami che si attaccava a loro e impediva loro di andar via. E quando il capitano della nave li chiamò per far vela, alcuni di essi tornarono carichi di ciò che avevano colto e raccolto, e li colpì quella calamità che abbiamo descritta, e giunti alla nave non trovarono che un posto angusto e incomodo, che procurò loro stanchezza e impedì loro il riposo e cagionò loro infermità rovinose. Alcuni poi non furono raggiunti dalla voce del capitano della nave, essendosi molto inoltrati nel bosco e smarriti nei prati paludosi, e la nave partì, mentre essi rimasero nel luogo in cui si trovavano, separati dalla loro patria, in una regione dai pericoli terribili e micidiali e dalle sventure orribili. Alcuni di essi furono sbranati dalle fiere, altri precipitarono in abissi, altri s'impaludarono nel fango, altri furono punti dai serpenti e diventarono orribili carogne spaventose dalle membra disfatte e in condizioni orrende, oggetto di pietà per chi non li conosceva e di ammonizione per chi li conosceva, separati dalla loro patria verso cui erano diretti. 5 6

7 Quanto poi a coloro che raggiunsero la nave col peso di cui si erano caricati degli oggetti raccolti che avevano sedotto la loro ragione e resa schiava la loro libertà e distrutto la loro quiete e ristretto il loro posto e appesantito il loro giaciglio, poco andò che quei fiori marcirono e i colori di quelle pietre si offuscarono, essendo rimasti essi e i loro colori privi della loro brillante freschezza. Quelle conchiglie si mutarono, imputridendosi, ed esalarono un fetore orribile, sì da diventare per loro un peso e una compagnia fastidiosa, nè vi fu altra via che gettarle in mare. Così quello che aveva impedito il loro cammino e ostacolato la loro esistenza e reso scabroso il loro posto e asservito la loro libertà divenne un peso, ed essi rimasero delusi. E appena giunti al loro posto, furono colpiti da numerose infermità per essere stati compenetrati dal fetore e perchè la loro forza svanì per la fatica sofferta a causa dell'angustia e della scabrosità del luogo nonchè per la durezza del lavoro compiuto in servizio di quelle cose stesse che divennero per loro motivo di rovina e di danni. E alcuni di essi perirono prima di raggiungere il punto di arrivo, altri lo raggiunsero malati e deboli.

8 Quanto a coloro che erano rimasti indietro a guardare e a respirare i profumi, rimanendo distratti soltanto fino a questo punto, essi rimasero privi di posto spazioso e comodo, e nulla più. Quanto poi a quelli che erano tornati alla nave senza lasciarsi distrarre da cosa alcuna di quelle che erano cadute sotto i loro sensi se non quel tanto che il loro occhio le aveva percepite nell'atto che essi si recavano a compiere ciò che occorreva loro, costoro arrivarono per primi al posto più spazioso e più comodo e giunsero in riposo alla loro patria.

9 Questa similitudine rappresenta il nostro passaggio per questo mondo per arrivare al mondo vero, e la situazione di coloro che commettono ingiustizia in questo mondo. Quanto sarà male per noi se somiglieremo a coloro che si lasciano sedurre dalle pietre della terra, dalle conchiglie del mare, dai fiori degli alberi, dalle erbe delle piante, che in breve diverranno per noi un peso, dal fastidio del quale vedremo non esservi salvezza per noi se non nel nasconderlo lungi da noi in qualche terra o nelle onde del mare o nella fiamma del fuoco turandoci il naso per il suo puzzo, abbassando lo sguardo per quanto lo troviamo orrendo e cercando di tenerci lontani da esso per l'orrore in cui abbiamo la sua vicinanza e per l'avversione che l'anima prova a guardarlo. Tali sono le cause di tristezza

10 che risiedono presso di noi in questa sede. Se dunque ci rattristiamo, dobbiamo rattristarci per essere separati dalla nostra sede reale e per essere giunti in una regione in cui la nave non ci porta alla nostra vera patria, nella quale non vi sono sventure, perchè non vi sono perdite nè afflizioni, perchè colà non vi sono cose che vengono meno, perchè colà non vi è nulla che non sia reale, perchè colà non si desidera ciò che non si deve desiderare. Quanto poi a ciò che si deve desiderare, esso si trova colà, inseparabile da colui che desidera e inaccessibile alle calamità. Dobbiamo dunque rattristarci soltanto di mancare di che non rattristarci, poichè questa è la peculiarità dell'intelletto. Quanto alla tristezza per la mancanza di tristezza, questa è la particolarità dell'ignoranza.

XII. – Dobbiamo poi tener presente che non dobbiamo aborrire ciò che non è male, ma invece dobbiamo aborrire ciò che è male. E se ciò sarà ben fisso nella nostra mente, saranno efficaci i suoi sforzi per eliminare le cause sensibili della tristezza. Non dobbiamo nemmeno pensare che non vi sia cosa peggiore della morte, mentre invece la morte non è un male, ma solo la paura della morte è un male. Quanto alla morte, essa è il compimento della nostra natura. Se non vi fosse la morte, non vi sarebbe affatto l'uomo. Infatti la definizione dell'uomo è che egli è « l'animale razionale e mortale », e la definizione si fonda sulla natura, ossia la natura dell'uomo è di essere un animale mortale e razionale. Dunque se non vi fosse la morte non vi sarebbe l'uomo, perchè se egli non fosse mortale non sarebbe uomo. Pertanto non è male che noi siamo quello che siamo; male è soltanto che noi siamo quello che non siamo, e quindi sarebbe male che non vi fosse la morte, poichè, se essa non vi fosse, non vi sarebbe l'uomo. Dunque la morte non è un male. Ora, se ciò che da ciascuno è stimato la peggiore delle cose non è un male, le mancanze e le perdite sensibili, che sono meno gravi di esso, non saranno un male. Quindi la causa dell'opinione che la morte sia un male – giacchè è stato dimostrato sopra che essa non è un male – deve risiedere nell'ignoranza di ciò che realmente sono la vita e la morte [1].

Citerò una similitudine: se l'alimento fosse dotato di intelletto, stando esso nel fegato senza aver mai veduto altra cosa all'infuori di esso, qualora stesse per esserne mandato via se ne rattristerebbe, quando anche, uscendone, raggiungesse la costituzione di una forma e arrivasse ad alcunchè di più prossimo allo stato di perfezione. E, giunto ai testicoli e trasformatosi in sperma, qualora stesse per essere trasportato da essi nell'utero – che è per esso una sede più ampia dei testicoli – ne proverebbe un dolore grandissimo. Ma se, dopo essere passato nell'utero, gli fosse detto: tornerai nei testicoli, ne proverebbe un dolore doppio del precedente, perchè si ricorderebbe dell'angustia dei testicoli e di quanto colà esso fosse lontano dalla perfezione della forma umana, giacchè il trovarsi in essa forma è venuto ad aggiungersi allo stato in cui si trovava stando nell'utero. Analogamente, se stesse per essere espulso dall'utero all'atmosfera e all'ampiezza di questo mondo, ne proverebbe grande dolore. Ma, dopo essere uscito in questa atmosfera e alla propria perfezione, se gli fosse detto: tornerai nell'utero, allora, se fosse in suo possesso la terra intera con ciò che vi è dentro, lo darebbe e lo consegnerebbe pur di non tornare nell'utero. E analogamente, mentre è in questa sede che è il mondo, si affligge grandemente per doverla lasciare, ma quando sia giunto alla sede intellettuale priva dei dolori sensibili e dei possessi sensibili che si conducono dietro tutti i dolori sensibili e psichici ⟨e ivi godendo dei beni intellettuali⟩, il cui possesso non è raggiunto nè dalle altrui mani nè dalle calamità, ma chi le possiede non ne perde assolutamente mai la proprietà, qualora gli fosse detto: tornerai in questo mondo nel quale eri, la sua afflizione per ciò

(1) Cfr. sopra p. 28 nota 3.

sarebbe doppia di quella che proverebbe se gli si dicesse: ritornerai da questa atmosfera terrena alla residenza nell'utero [1].

7 È dunque evidente quanto errino le anime di debole discernimento e propense alla sensazione ritenendo che la morte sia una cosa detestabile, mentre non è una cosa detestabile. Pertanto la perdita di tutte le cose che fanno parte della vita terrena e consistono in possessi sensibili non è un male, bensì è un male rattristarsi per essa, poichè ciò costituisce dei dolori che noi introduciamo nelle nostre anime senza necessità. Se pertanto noi saremo siffatti, saremo infelici di vita e di natura. Ora è necessario che non ci adattiamo a essere infelici di natura e di vita, poichè chi si adatta a ciò è infelice nella sua facoltà elettiva e privo di intelletto: infatti l'intelletto colloca le cose al loro posto, mentre l'assenza di intelletto le colloca fuori del loro posto e le ritiene il contrario di ciò che sono.

XIII. – Bisogna inoltre, al sopravvenire di ogni perdita e privazione, procurare, fin tanto che ci rimane qualche possesso sensibile e intellettuale, di distrarci per mezzo del ricordo e della menzione di esso da quelli che sono passati, giacchè nel ricordo di ciò che resta vi è una consolazione delle sventure. E così, al sopravvenire di ogni causa di tristezza per ciò che perisce e di dolore di cose sensibili, bisogna tenere a mente che l'aspettazione delle sventure che ci rimane dopo la perdita delle nostre possessioni sensibili, qualora ci venga meno, dimi-
2 nuisce una parte delle cause di tristezza. E ciò, se lo terremo saldamente a mente, farà passare le cause di tristezza dal carattere di sventure al carattere di fortune, sicchè tutto ciò che ci produce sventura ci apparirà fortuna. Infatti, se le sventure diminuiscono le nostre sventure, sono fortune, poichè la sventura è, secondo la nostra opinione, causa di tristezza, e tutto ciò che diminuisce la causa di tristezza è una fortuna. Dunque tutto ciò che diminuisce il possesso sensibile e che ogni qual volta noi perdiamo qualche cosa di quel possesso che avevamo acquistato è stimato da noi una sventura è invece una fortuna.

3 Perciò diciamo: chi non possiede le cose estranee a se stesso è signore di ciò che rende schiavi i re, cioè l'ira e la libidine che sono le fonti dei vizi e dei dolori. Poichè la più grave delle malattie è la malattia dell'anima, più grave della malattia del corpo, come abbiamo detto sopra. Infatti colui sul quale l'ira e la libidine non imprimono le loro impronte riprovevoli, su quello esse non hanno dominio, mentre colui sul quale s'imprimono l'ira e la libidine e lo dominano e lo tengono in loro potere, di costui esse dispongono a loro talento [2].

4 È dunque ben vero che colui che non possiede le cose estranee a sè è signore di ciò che rende schiavi i re e vince la maggior parte dei suoi nemici che abitano con lui nella sua fortezza, dall'insidia delle armi dei quali non protegge il-

(1) Cfr. sopra p. 29 note 1–4, p. 30 nota 1.
(2) Cfr. sopra p 30 nota 2.

ferro nè, quando essi hanno preso residenza, si è al sicuro dai più turpi delitti e dalla gravità della rovina.

Raffigura dunque saldamente nella tua anima, o fratello lodato, questi insegnamenti, sicchè per mezzo di essi tu possa salvarti dalle calamità della tristezza e giungere alla patria più eletta, nella dimora eterna e nel soggiorno dei pii. Dio renda perfetta la tua felicità in ambedue le tue dimore e ti dia in esse il più splendido benessere e ti ponga tra gli imitatori che traggono profitto dal raccogliere il frutto dell'intelletto e ti tenga lontano dalla bassezza della viltà dell'ignoranza.

Questo è sufficiente per quanto tu hai domandato, anche se nel compirlo il discorso è stato di vari generi [1], giacchè, quando si raggiunge lo scopo prefisso, si compie interamente il desiderio anche se le vie per giungere allo scopo sono molte e quasi infinite. Iddio ti conceda a sufficienza quanto importa alla tua vita terrena e ultraterrena, sì che tu raggiunga con ciò la quiete più perfetta e l'esistenza più lieta [2].

(1) Da paragonare forse SENECA, *Epist. mor.*, 84, 5: « ... nos quoque has apes debemus imitari et quaecumque ex diversa lectione congessimus, separare . . . deinde adhibita ingenii nostri cura et facultate in unum saporem varia illa libamenta confundere, ut etiam si apparuerit, unde sumptum sit, aliud tamen esse quam unde sumptum est appareat ».

(2) Per la forma della chiusa v. sopra p. 10 nota 1. Inoltre al-Kindī pp. 9, 18; 27, 11 [Nagy] *De anima* p. 58 [Furlani]. La chiusa di Ritter-Plessner n. 1 pr. WIEDEMANN, « Sitzungsberichte der physik.-mediz. Sozietät in Erlangen », 44 (1913), p. 35. Analoga è la chiusa di Ri.-Pl. n. 16 (cfr. sopra p. 5 nota 1). [Cfr. addenda].

ADDENDA

p. 6 nota 1: O. SPIES, Al-Kindī's *Treatise on the cause of the blue colour of the sky* in « Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society », 13, 1937, pp. 7-19 (p. 7 Introduction, p. 9 Arabic text, p. 15 Translation, p. 18 Appendix). « It is interesting to note that al-Kindī is indipendent from Aristotle in his arguments... The mathematican ibn al-Haitham is much below the standard of al-Kindī in this matter ». Purtroppo il problema delle fonti antiche del trattato vien appena sfiorato dall'autore.

p. 6 nota 2: WIEDEMANN, *Ueber einen astrologischen Traktat von al-Kindī* in « Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften », vol. 3, pp. 224-226.

p. 11 nota 1: B. LAVAGNINI, *Un addendum alla Anthologia Lyrica* in « Rivista di Filologia », N. S. 15, 1937, p. 374 sgg.

p. 11 nota 3: E. BIGNONE, *Studi sul pensiero antico* (Napoli, 1938), p. 85 nota 1; p. 123; p. 221 sgg.

p. 12 nota 1: A. VOGLIANO, *Papiri di Milano*, vol. I (Milano 1937). Testi filosofici, n. 11 recto l. 14: Διογένους (scil. di Babilonia) περὶ ἀλυπίας.

p. 16 nota 6: Ricordiamo i due commenti del *De caelo* e del libro Λ della Metafisica, conservatici soltanto in versione ebraica. (Cfr. *Commentaria in Aristotelem Graeca*, V 4, V 5, ed. Landauer). Gli Arabi conoscevano anche un suo sommario della Poetica, v. A. J. ARBERRY, *Fārābī's Canons of Poetry* in « Rivista degli Studi Orientali », 17, 1937, p. 276 « ... so far as we have read in the discourses attributed to the philosopher Aristotle on the Art of Poetry, to *Themistius*, and other ancient writers, as well as the Commentators on their books ».

p. 28 nota 1: Cfr. ancora ARISTOTELE, *Eudemos*, fr. 37 R; AGOSTINO, *De doctrina christiana* (*Patr. Lat.*, XXXIV), I, 4; « quomodo ergo si essemus peregrini, qui beate vivere nisi in patria non possumus, eaque peregrinatione utique miseri et miseriam finire cupientes in patriam redire vellemus, opus esset vel terrestribus vel marinis vehiculis, quibus utendum esset, ut ad patriam qua fruendum erat, pervenire valeremus. Quod si amoenitates itineris et ipsa gestatio vehiculorum nos delectaret, et conversi ad fruendum his quibus uti debuimus, nollemus cito viam finire, et perversa suavitate implicati alienaremur a patria, cuius suavitas faceret beatos: sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a Domino (II, *Cor.*, 5, 6), si redire in patriam volumus, ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ibd., I, 10; quam purgationem quasi ambulationem quandam et quasi navigationem ad patriam esse arbitremur », ibd., I, 31. – O. BECKER, *Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken* (Berlin, 1937), p. 207 et passim.

p. 47 nota 2: SPIES, loc. cit., p. 9, 4-7 (p. 15, 6-12).

p. 62 nota 2: SPIES, loc. cit., p. 14, 11-15 (p. 18, 11-17).